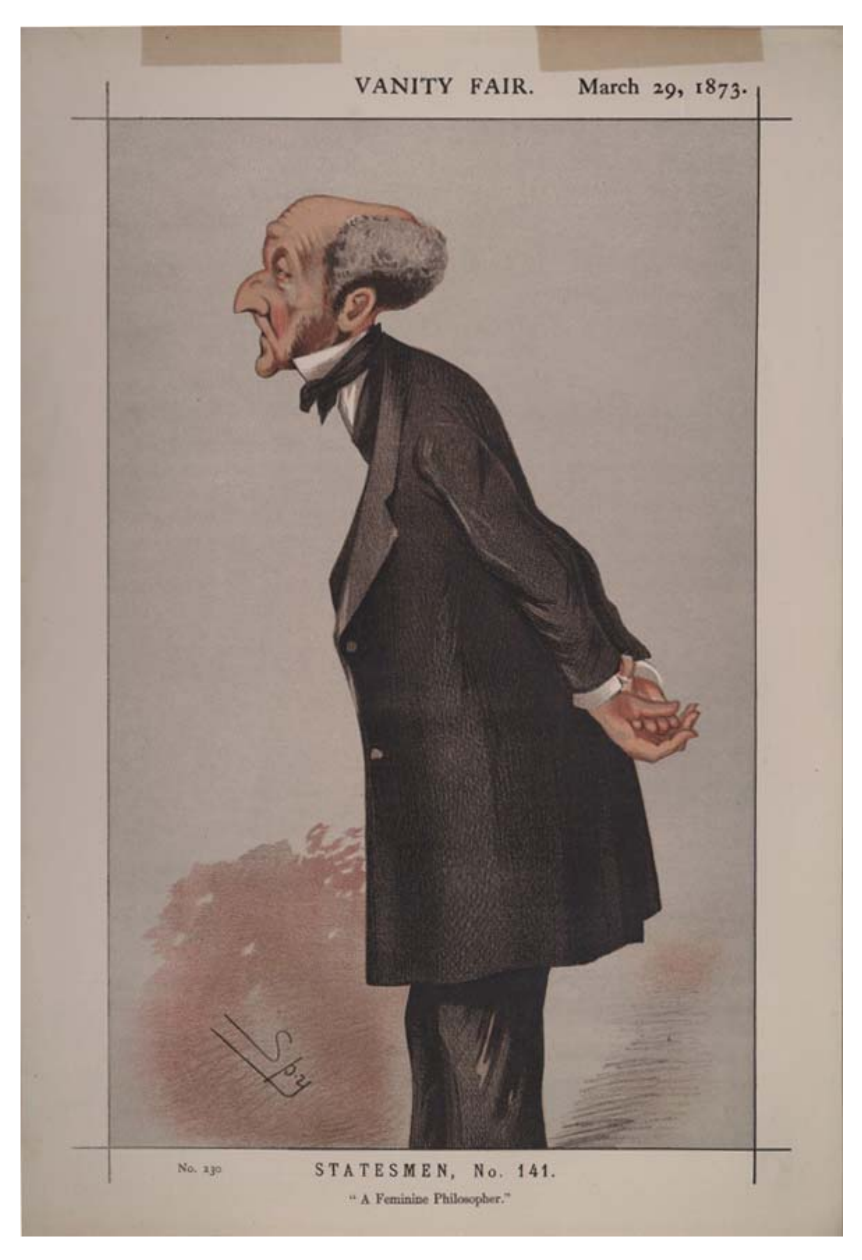
Utilitarismus und unveräußerliche Individualrechte

Oliver Kloss



John Stuart Mill (1806–1873) in der Karikatur von
Leslie Ward („Spy" 1851–1922) im Magazin Vanity Fair

Inhalt

Utilitarismus und unveräußerliche Individualrechte

Oliver Kloss

Einer der traditionell gegen den Utilitarismus erhobenen Vorwürfe besagt, Utilitarismus sei mit der Konzeption unveräußerlicher Individualrechte unvereinbar, er könne die Menschenrechte entweder nicht begründen oder schlösse deren Gebotensein schlicht aus.

Der Berechtigung dieser Behauptung wird zuerst bei den klassischen Utilitaristen Jeremy Bentham und John Stuart Mill nachgegangen.

Der Einwand von Bernhard Williams gegen den Utilitarismus, er würdige den Wert von Integrität der Persönlichkeit nicht, wird anhand seines selbst gebotenen Beispiels erwogen.

Unter den nicht-klassischen Utilitarismen wird die Theorie von Rainer W. Trapp auf ihre Vereinbarkeit mit unveräußerlichen Rechten geprüft.

Das Resümee ist uneindeutig: Nicht alle Utilitarismen schließen die Rechtsinhalte unveräußerlicher Individualrechte aus. Nicht alle der uns heute bekannten und als unveräußerlich postulierten Individualrechte lassen sich inhaltlich utilitaristisch begründen.

Im Paralipomenon wird das Verhältnis der utilitaristischen Methode zu moralischen Intuitionen überdacht und ein weiterer Einwand Bernard Williams gegen den Utilitarismus geprüft: Ist der Utilitarismus konformistisch? Ein Plädoyer für einen freiheitlichen Utilitarismus in der Tradition Mills bildet den Abschluss.

1. Klassischer Utilitarismus und unveräußerliche Individualrechte

1.1. Jeremy Bentham (1748–1832): Utilitarismus im Sicherheitsinteresse der Gemeinschaft

Das Spannungsverhältnis zu den unveräußerlichen Rechten von Individuen wird schon zu Anbeginn des Utilitarismus bei seinem Begründer deutlich. Jeremy Benthams (1748–1832) Philosophie fußt auf zwei Prinzipien: dem Hartleyschen Assoziationsprinzip[1] und dem Prinzip der Nützlichkeit.

Russell meint bezüglich des ersten Prinzips:

> *„Für Bentham war der Determinismus in der Psychologie wichtig, weil er einen Gesetzeskodex – und ganz allgemein eine Gesellschaftsordnung – aufstellen wollte, welche die Menschen automatisch tugendhaft machen sollte."*[2]

Zum zweiten Prinzip, dem Fundament seiner politischen Ethik, erklärt Bentham:

> *„Unter dem Prinzip der Nützlichkeit ist jenes Prinzip zu verstehen, das schlechthin jede Handlung in dem Maß billigt oder mißbilligt, wie ihr die Tendenz innezuwohnen scheint, das*

Diese Studienarbeit ist die Erweiterung des im Proseminar *Utilitarismus* im Wintersemester 1996/ 1997 an der Universität Leipzig gehaltenen Referates.
Für kritische Hinweise zur Verbesserung danke ich Frau Dr. Ulla Wessels.

[1] Assoziationen von Ideen und Sprache sowie von Ideen zu Ideen erlaubten die deterministische Darstellung mentaler Prozesse. Russell analogisiert das 1749 von Hartley besonders hervorgehobene Assoziationsprinzip auf geistigem Gebiet mit der Pawlowschen Theorie des *„bedingten Reflexes"* im Bereich der Psychologie. – Vgl. Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung, Berlin/ Darmstadt, Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1951, S. 640 f.

Glück der Gruppe, deren Interesse in Frage steht, zu mehren oder zu vermindern, oder – das gleiche mit anderen Worten gesagt – dieses Glück zu befördern oder zu verhindern. Ich sage: schlechthin jede Handlung, also nicht nur jede Handlung einer Privatperson, sondern auch jede Maßnahme der Regierung."[3]

Lust und Glück werden synonym verwendet und bezeichnen das Gute schlechthin. Alles Schlechte ist Schmerz. Handlungen erhalten eine ethische Wertung entsprechen ihres Ergebnisses, worin der Konsequentialismus der Theorie besteht. Glück gilt als quantifizierbar, also lassen sich Handlungen nach Glücksquanten kalkulieren (hedonistic calculus).

Bentham nimmt an, jedes Individuum habe nur im Auge, was es für sein eigenes Glück hält. Wie aber schon in der Bestimmung des Prinzips der Nützlichkeit gesagt, gilt Bentham das *Glück der Gruppe* als Kriterium für die Billigung von Handlungen. Dabei ist er sich der Verschwommenheit von Begriffen wie *Allgemeinwohl*[4] durchaus bewusst:

„»Das Interesse der Gemeinschaft« ist einer der allgemeinsten Ausdrücke, die in den Redeweisen der Moral vorkommen können; kein Wunder, daß sein Sinn oft verloren geht. Wenn er einen Sinn hat, dann diesen: Die Gemeinschaft ist ein fiktiver K ö r p e r, der sich aus den Einzelpersonen zusammensetzt, von denen man annimmt, daß sie sozusagen seine G l i e d e r bilden. Was also ist das Interesse der Gemeinschaft? – Die Summe der

---

[2] Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes, a. a. O., 1951, S. 641.

[3] Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, Tübingen, utb/ Francke, 2. Aufl. 1992, S. 56.

[4] Die Diskurstheorie zählt den Begriff zu den *„mythischen Aktanten"*.

Interessen der verschiedenen Glieder, aus denen sie sich zusammensetzt."[5]

Das Problem, dass ein Interesse der Gemeinschaft sich nicht additiv aus Individual-Interessen summieren lässt, weil es auch konfligierende Interessen gibt, mag Bentham durchaus bewusst gewesen sein:

„Interesse ist eines jener Wörter, die kein übergeordnetes g e n u s haben und deshalb nicht auf die gewöhnliche Weise definiert werden können."[6]

Räumt er damit ein, der Begriff des Gruppeninteresses gehöre einer anderen Ebene als jener des Individualinteresses an? Bentham ringt um eine Fundierung des Gruppeninteresses:

„Es hat keinen Sinn, vom Interesse der Gemeinschaft zu sprechen, ohne zu wissen, was das Interesse des Individuums ist."[7]

Wenn das Interesse eines jeden Individuums die Maximierung des Glücks ist, so lassen erst die konfligierenden Interessen ein ethisches Problem entstehen. Angenommen, Bentham habe mit dem additiven Verständnis von Gesamtinteresse keinen schlichten Fehler in der Theoriebildung begangen, so bliebe zu fragen, welche Interpretation der Individual-Interessen seiner Auffassung entgegenkäme bzw. ob sich widersprechende Anhaltspunkte im Text finden ließen, die das Verständnis einer bloßen Summation von Individual-Interessen unterlaufen.

---

[5] Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral ..., a. a. O., 1992, S. 56 f. Es verwundert, wie Bentham hier als Liberaler zum organizistischen Gleichnis des Leibes und seiner Glieder Zuflucht nimmt, dem biblischen Bilde für das Verhältnis zwischen Gemeinde und Gläubigen, welches sonst zumeist Konservative zu strapazieren pflegen.

[6] Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, a. a. O., 1992, S. 57, Fußnote 3, Hervorhebung von J. Bentham.

[7] Ebenda, S. 57.

Bentham befürwortet den freien Wettbewerb, die Konkurrenz des Marktes als rationales Prinzip der Wirtschaft, was konkurrenzielle Interessen der einzelnen Markt-Akteure impliziert. Der freie Wettbewerb gilt Bentham als ein je schon von gesetzlichen Bestimmungen umstandener Begriff. Der Wettbewerb setzt eine begrenzte Handlungsfreiheit voraus. Wie das Spiel aufhörte Spiel zu sein, wäre der Schiedsrichter von der aggressiveren Mannschaft gelyncht worden, so böte auch der Markt bar der Sanktionen im Falle von Regelverletzungen keinen fairen Wettbewerb mehr. Der Markt ist gleichsam ein Spiel unter Regelbefolgung. Russell bemerkt hierzu:

> *„Man darf seinen Konkurrenten unterbieten, aber man darf ihn nicht umbringen. Man darf die bewaffnete Macht des Staates nicht zu Hilfe nehmen, um ausländische Fabrikanten aus dem Felde zu schlagen. Diejenigen, die nicht in der glücklichen Lage sind, Kapital zu besitzen, dürfen nicht versuchen, ihr Los durch eine Revolution zu verbessern. Der »Freie Wettbewerb« im benthamitischen Sinne ist in Wirklichkeit keineswegs frei."*[8]

Es reicht hin anzunehmen, die Erfahrung Benthams, die Effizienz sei in konkurrenzieller Wirtschaft durch das Eigeninteresse der Akteure motiviert und zugleich an die Massennachfrage nach Konsumgütern gebunden, läge seiner Theoriebildung voraus. Der unter gesicherter Regelbefolgung *freie Wettbewerb* auf dem Markte lässt sich als ökonomischer Mechanismus verstehen, der individuelles Streben nach eigenem Nutzen der Steigerung des Gesamtnutzens dienstbar macht.[9]

---

[8] Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes, a. a. O., 1951, S. 645.

[9] Vgl. Elsenhans, Hartmut: Grundlagen der Entwicklung der kapitalistischen Weltwirtschaft. In: Senghaas, Dieter (Hrsg.): Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1. Aufl. 1979, S. 103–148, S. 121: *„Die Besonderheit der englischen Entwicklung läßt sich so zusammenfassen: Die im Feudalismus angelegte Offenheit für Konkurrenz wurde durch die Entscheidung des Konflikts über den Preis der Arbeit nach*

Der Begriff der *„innewohnenden Tendenz einer Handlung"* zum Zwecke der Gewichtung von Individualinteressen wird von Bentham in die Argumentation eingeführt:

> *„Man kann also von einer Handlung sagen, sie entspreche dem Prinzip der Nützlichkeit oder – der Kürze halber – der Nützlichkeit (das heißt in Bezug auf die Gemeinschaft insgesamt), wenn die ihr innewohnende Tendenz, das Glück der Gemeinschaft zu vermehren, größer ist als irgendeine andere ihr innewohnende Tendenz, es zu vermindern."*[10]

Bentham nimmt das Handeln der einzelnen herrschaftsunterworfenen Individuen untereinander ebenso in den Blick wie das Handeln von Regierungen in einer repräsentativen Demokratie gegenüber den Wählern:

> *„Von einer Maßnahme der Regierung (die nichts anderes ist als eine von einer einzelnen oder von mehreren Personen ausgeführte einzelne Handlungsweise) kann man sagen, sie entspreche dem Prinzip der Nützlichkeit oder sei von diesem geboten, wenn in analoger Weise die ihr innewohnende Tendenz, das Glück der Gemeinschaft zu vermehren, größer ist als irgendeine andere ihr innewohnende Tendenz, es zu vermindern."*[11]

Diese Gleichsetzung des Handelns von Regierungen mit jenem von beliebigen Individuen auf einer Ebene reflektiert die

---

der großen Pest und durch die Dekonzentration des Bodenbesitzes in der Reformation zugunsten einer Gesellschaftsstruktur entschieden, in der ein erheblicher Teil der Mehrprodukt aneignenden Klasse (Gentry) von einer Rezentralisation nichts erhoffen konnte. Sie mußte deshalb gewerbliche Sektoren entwickeln und auf eine Einschränkung der Widerstands- und Verweigerungsmöglichkeiten der Unterprivilegierten verzichten. Die Folge war eine Ausdehnung des Massenkonsums, die Investitionen rentabel machte, so daß widerum ein geringes Interesse an Rezentralisierung bestand."

[10] Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, a. a. O., 1992, S. 57.

entscheidungstheoretisch privilegierte Stellung der Regierenden gerade nicht. Regierende können in der Gesellschaft stets über herrschaftsunterworfene Individuen entscheiden und Recht setzen, während die Individuen nur in demokratischen Wahlen über die Zusammensetzung ihrer Repräsentanten entscheiden können.

Die Aufgabe des Ausgleichs zwischen privaten und öffentlichen Interessen fällt bei Bentham dem Gesetzgeber anheim. Bertrand Russell erklärt die utilitaristische Rechtfertigung des Rechtes:

> *„Im Interesse der Allgemeinheit soll ich nicht stehlen. Das ist aber nicht zugleich mein Interesse, ausgenommen dort, wo ein wirkliches Strafrecht vorhanden ist. Demnach stellt das Strafgesetz die Methode dar, Uebereinstimmung zwischen den Interessen der einzelnen und den Interessen der Allgemeinheit herbeizuführen, und dadurch ist es gerechtfertigt."*[12]

Folgt eine Regierung dem ethischen Prinzip *„the greatest happiness of the greatest number"*, so gilt sie (und dies träfe ebenso auf ihre durch Wahlen erlangte entscheidungstheoretisch privilegierte Stellung zu) in der Gesellschaft als legitimiert.

Das Problem des *Gemeinwohls* fällt auf diese Weise mit jenem der liberalen Legitimation von Herrschaft im Sinne demokratischer Repräsentation zusammen. Die Art der Gesetzgebung soll demgemäß der Nützlichkeit dienen. Umgekehrt delegitimierte sich eine Regierung in dem Maße vor ihren Wählern, wie sie dieser Forderung nicht nachkäme.

Im Recht soll nicht dumpf-demagogische Verbrecherhetze das Strafmaß bestimmen. Diesbezüglich bemerkt Bertrand Russell:

---

[11] Ebenda.

[12] Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes, a. a. O., 1951, S. 641.

„Die Menschen sollen durch das Strafrecht bestraft werden, nicht weil wir den Verbrecher hassen, sondern damit Verbrechen ungeschehen bleiben. Es ist wichtiger, dass die Strafe gewiss als dass sie streng ist. Zu Benthams Zeit stand in England auf viele geringfügige Vergehen die Todesstrafe, was zur Folge hatte, dass die Geschworenen oft nicht schuldig sprachen, weil sie die Strafe für übermässig hoch hielten. Bentham setzte sich für Abschaffung der Todesstrafe ein, die nur für die schwersten Verbrechen bestehen bleiben sollte; er erlebte es noch, dass das Strafrecht in diesem Sinne abgemildert wurde. Das Zivilrecht sollte, wie er sagte, vier Ziele verfolgen: Existenzmöglichkeit, Ueberschuss, Sicherheit und Gleichheit. Auffallend ist, dass er die Freiheit nicht erwähnt. Tatsächlich legte er wenig Wert auf die Freiheit."[13]

Russell konstatiert eine *„offenkundige Lücke"*[14] in Benthams System, er fragt:

„Wenn jeder Mensch nur stets das eigene Glück verfolgt, wie lässt sich dann gewährleisten, dass der Gesetzgeber das Glück der Menschheit im allgemeinen im Auge haben wird?"[15]

Unter der Annahme, Bentham habe sein Modell idealtypisch konstruiert, müssen zwei Bedingungen erfüllt sein:

Erstens sind die Individuen als wohlinformierte rationale Wähler[16] zu verstehen, die ungetäuscht ihrem Eigeninteresse gemäß entscheiden.

Zweitens muss ein gänzlich öffentliches Handlungsfeld der Regierenden vorausgesetzt werden.

---

[13] Ebenda, S. 641.
[14] Ebenda, S. 643.
[15] Ebenda, S. 643.
[16] Bentham setzte sich als einer der ersten für ein öffentliches Bildungs- und Erziehungssystem ein.

Somit wäre die möglicherweise klaffende Lücke nicht von Dauer, d. h. wenn sie überhaupt aufträte, so nur temporär. Eine Diskrepanz zwischen mehrheitlichem Wählerwillen und Regierungshandeln könnte im Modell nur befristet bis zur nächsten Wahl auftreten.

Bentham gesellte sich zu den *philosophic radicals*, die dem klassischen Liberalismus seine repräsentativ-demokratische Form der Legitimation verliehen haben: Allgemeines Wahlrecht sollte die Repräsentation der gesamten Bevölkerung ermöglichen. Idealtypisch wäre das Parlament demnach das verkleinerte Bild der Gesellschaft in unverschleiertem Hohlspiegel. Mithin öffnet der Liberalismus der philosophischen Radikalen die Politik in zweierlei Hinsicht:

Inhaltlich wird, was einst Arcanum oder res occulta war, zur öffentlichen Angelegenheit, zur res publica.

Bezogen auf die Personen wird dem aus der Tradition des Mythos göttlicher Geburtsgnade legitimierten Amtsverständnis des Adels jenes irdischer Erwählung durch die Wahlbürger entgegengesetzt.

In der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten besteht eine doppelte Kontrolle und Einflussmöglichkeit, einerseits des Parlamentes gegenüber der Regierung[17], andererseits der Wähler gegenüber ihren Abgeordneten[18].

Bertrand Russell sieht zwei Ursachen, weshalb sich Bentham zum Radikalen entwickelt habe:

> *„einmal den Glauben an die Gleichheit, den er aus der Berechnung der Freuden und Leiden ableitet; zum andern den unbeugsamen Entschluss, alles der Entscheidung der Vernunft, wie er sie verstand, zu unterwerfen. Seine Liebe zur Gleichheit bewog ihn sehr bald dazu, sich dafür einzusetzen, dass der*

---

[17] Dies setzt eine parlamentarische Mehrheit für die Regierung voraus.

[18] Das setzt Mandats- und Vertrauensgewährung durch Wahl voraus.

Mensch seine Habe gleichmässig auf seine Kinder verteilen solle; er war demnach auch ein Gegner der Testierfreiheit. In späteren Jahren machte sie ihn zum Feind der Monarchie und Aristokratie und zum Vorkämpfer der reinen Demokratie, wozu für ihn auch das Frauenwahlrecht gehörte. Jede Religion, auch den Glauben an Gott, lehnte er ab, weil er sich weigerte, irgendetwas nicht rational Begründetes zu glauben; aus denselben Gründen wurde er zum scharfen Kritiker aller Absurditäten und Anomalien des Gesetzes, so verehrungswürdig ihr historischer Ursprung auch sein mochte. Dass irgendetwas traditionell war, galt in seinen Augen nicht als Entschuldigung. Schon in jungen Jahren erwies er sich als Gegner des Imperialismus, mochte es sich um englischen, amerikanischen oder einen sonstigen Imperialismus handeln: Kolonien hielt er für Wahnsinn."[19]

Das politische Anliegen war die Ausdehnung der Repräsentation im Parlament auf alle Schichten des Volkes. Das findet auch in Bethams Fairness-Maxime Ausdruck, *„everybody to count for one, and nobody to count for more than one"*. Russell schreibt über Bentham weiter:

„In seinem Traktat über politische Sophismen erklärt er in Wendungen, die Marx vorwegzunehmen scheinen, dass sentimentale und asketische Morallehren den Interessen der herrschenden Klasse dienten und Ergebnisse eines aristokratischen Régimes seien. Diejenigen, die vom ethischen Wert des Opfers sprechen, fährt er fort, sind nicht etwa einem Irrtum verfallen: sie wollen nur, dass andere sich für sie opfern."[20]

Aus dem Gleichgewicht der Interessen ergäbe sich die moralische Ordnung. Doch Bentham hält dieses Gleichgewicht nicht naiv für einen Automatismus, wie bisweilen von Gegnern des Liberalismus unterstellt.

[19] Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes, a. a. O., 1951, S. 642.

Die liberalen Regeln werden gesetzt, damit widerstreitende politische Kräfte im dynamischen Spiel zum Ausgleich gelangen bzw. ein Gleichgewicht umkämpfen können. In diesem Prozess sind Kräfte, die für rechtliche oder soziale Reformen streiten, Indikatoren für ein Ungleichgewicht, während die Regierenden stets die sie legitimierende Interessen-Identität behaupten:

> *„Regierende Körperschaften geben vor, dass bereits Interessenidentität zwischen Regierenden und Regierten bestünde; die Reformer jedoch beweisen, dass diese Identität noch nicht besteht und bemühen sich, sie herbeizuführen.“*[21]

Ethisch bedenklich bleibt, dass Bentham die kollektive Sicherheit höher als die individuelle Freiheit wertet und kein Kriterium für die Begrenzung des Rechtes angibt: Ob ein Gegner der Regierung als Reformer in seinem Nutzen als Indikator für Nichtidentität der Interessen auf dem Weg zu angestrebtem Interessenausgleich geschätzt, oder ob er als Gefahr für die Sicherheit gesehen wird und mithin als Schädigender zu bekämpfen wäre, bleibt offen.

Es scheint nicht ausgeschlossen, dass auch im Gesellschaftsmodell Benthams ein Sokrates den Schierlingsbecher gereicht bekäme, sofern die Mehrheit den Straftatbestand der *„Verführung Jugendlicher zu nonkonformem oder subversivem Denken“* als gegen das Gemeinwohl gerichtet empfände. Eine solche Konsequenz mag des moralkritischen Denkers und Politikers Intention gewiss nicht gewesen sein, doch sie ist nicht ausgeschlossen.

---

[20] Ebenda, S. 643.

[21] Ebenda, S. 643.

Die Zugehörigkeit zu den *philosophic radicals* bedeutet nicht, dass Bentham auch die Lehre von den Menschenrechten geteilt hätte. Nochmals sei der liberale Bentham-Kenner Russell zitiert:

> *„Er nennt die Menschenrechte reinen Unsinn, die unverletzlichen Menschenrechte einen Unsinn auf Stelzen. Als die französischen Revolutionäre ihre »Erklärung der Menschenrechte« (Déclaration des Droits de l´Homme) erliessen, bezeichnete Bentham sie als »Erzeugnis der Metaphysik – das non plus ultra der Metaphysik«. Ihre Artikel liessen sich nach seiner Ansicht in drei Klassen einteilen: 1. die unverständlichen, 2. die falschen, 3. die zugleich unverständlichen und falschen"*[22].

Der *Declaration der Menschenrechte*, verabschiedet in der Nationalversammlung *„in Gegenwart und unter dem Schutze des höchsten Wesens"* – wie es in der Präambel heißt – vermochte ein nüchterner Kopf sicher wenig abzugewinnen.

Man sollte dabei bedenken, dass diese mit den uns Heutigen bekannten Menschenrechten wenig gemein hatten. Wir haben Menschenrechte als zivilisatorischen Standard zu schätzen gelernt, denken dabei aber an einklagbare Rechte vor institutionalisierten Gerichten. – Demgegenüber hatte die am 26. August 1789 in der Nationalversammlung Frankreichs verkündete *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* nur die Behauptung von quasi-religiösen *„natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechten" („les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme")* zu bieten, während das Individuum praktisch keinerlei institutionellen Schutz und keinerlei rechtliche Verbindlichkeit erhielt.

Spätestens der bald folgende blutige Rousseauismus des Terrors unter Robbespierre im Namen des *volonté générale* zeigte, wie wenig

die Deklaration *„in Gegenwart und unter dem Schutze des höchsten Wesens"* dem Einzelnen real verbürgte.

Auch Heinrich Heine belustigte sich der proklamierten Menschenrechte und betonte ironisch, ihm seien seine Götterrechte wichtiger.

Aus Sicht Benthams war es durchaus konsequent den Utilitarismus klar von den metaphysisch begründeten *„heiligen und unveräußerlichen Rechten"* abzugrenzen. Dies schließt jedoch nicht aus, dass er einen Teil der postulierten Rechtsinhalte aus dem ihm eigenen Begründungsmuster heraus in der Form des Gesetzes in dem Maße hätte befürworten können, wie sie sich der Legitimation repräsentativer Demokratie als dienlich erweisen könnten.

---

[22] Ebenda, S. 641 f., Hervorhebungen von Bertrand Russell.

1.2. John Stuart Mill (1806–1873): Utilitarismus der Freiheit als Lebenskunst der Individuen

Gleich Bentham gilt auch John Stuart Mill die Lust als das einzige Gute und Wünschenswerte[23]:

> *„Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, daß Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und in soweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken. Unter »Glück« [happiness] ist dabei Lust [pleasure] und das Freisein von Unlust [pain], unter »Unglück« [unhappiness] Unlust und das Fehlen von Lust verstanden."*[24]

Benthams Kalkulation der Glücksquanten wird von Mill durch hierarchisierendes Zuschreiben von Qualitäten durchbrochen; geistige Freuden überwögen demnach körperliche Freuden. Wer Glück in der höheren Qualität zu genießen wüsste, nähme sogar Opfer auf der Ebene niederer Qualitäten auf sich:

> *„Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr. Und wenn der Narr oder das Schwein anderer Ansicht sind, dann deshalb, weil sie nur die eine Seite der*

---

[23] Mill versucht seinen Utilitarismus auf einen Beweis zu gründen, den Russell trefflich als *„irriges Argument"* diskutiert und auf welchen hier nicht eingegangen werden soll. Vgl. Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes, a. a. O., 1951, S. 643.

[24] Mill, John Stuart: Der Utilitarismus [Utilitarianism. 1861]. Übersetzt von Dieter Birnbacher, Stuttgart, Reclam, 1985, S. 13.

Angelegenheit kennen. Die andere Partei hingegen kennt beide Seiten."[25]

Das Argument besticht durch Originalität, aber drückt es mehr als eine subjektive Wertsetzung Mills aus? Die klassische epikureische Einteilung der Bedürfnisse geht von den Lebensbedingungen und Stoffwechselerfordernissen aus, bestimmt die physischen Bedürfnisse als absolut notwendig.

Strittig wird die Allgemeingültigkeit der Wertung, sobald die Sättigung der Grundbedürfnisse des Leibes erreicht ist. Dies ließe sich gegen Mills Kriterium einwenden. Angenommen, ein durchaus hinreichend belesener Gourmet stritte mit einem Bibliophilen, der sich ohne Not jedes Buch gleichsam vom Munde abzusparen pflegte, um die Werthierarchie von Lesen und Essen, was hülfe das Entscheidungskriterium diesen Menschen?[26]

Wenn es im Utilitarismus nicht auf das *„größte Glück des Handelnden selbst, sondern das größte Glück insgesamt"*[27] ankomme, so sei der Maßstab des ethisch gebotenen Handelns *„das Glück aller*

---

[25] Ebenda, S. 18.

[26] Ein Gourmet könnte einwenden, er wisse seine Lust nur auf einem anderen Gebiete differenziert auszuleben, welches Mill vielleicht verschlossen geblieben sei.
Das von Sigmund Freud aufgeworfene und von ihm ambivalent behandelte Problem der Sublimation richtet sich nicht gegen Mills Argument. Wilhelm Reich traf die sinnvolle Unterscheidung zwischen bewusster selbstregulierter Sublimation – für diese träfe Mills Argument direkt zu – und unbewusster Sublimation, die beispielsweise eine unbefriedigte Sehnsucht zuließe, lieber ein sexuell befriedigter Narr zu sein als ein neurotischer Denker. (Vgl. Reich, Wilhelm: Die sexuelle Revolution.)
Um Mills Argument zu retten, kann jedoch eingewandt werden, der unbewusst Sublimierende habe eben des Genusses bewussten Sublimierens nicht teilhaftig werden können.
John Rawls verallgemeinert Mills Argument zum *„Entscheidungskriterium für den Wert"*: *„Eine Tätigkeit ist besser als eine andere, wenn sie von denen vorgezogen wird, die beide ausführen könnten und mit beiden unter freien Verhältnissen Erfahrung haben."* (Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, S. 238.)

[27] Mill, John Stuart: Der Utilitarismus, a. a. O., S. 20.

Betroffenen"[28]. Dies erfordert den Edelmut des Verzichtenkönnens zugunsten übergeordneter Nutzenerwägungen: Wenn Allgemeinwohl nicht durch Summation von Einzelinteressen zu gewinnen ist, so hängt es für Mill von der durchgängigen Einsicht der Individuen ab, dass das Wohl aller oder Interessen anderer dem Einzelnen Opfer abverlangen können, deren er sich aus übergeordneter Nutzen-Kalkulation nicht entziehen sollte. Dabei besitzt Verzicht keinen Eigenwert im Utilitarismus, sondern kann rational nur dann als Mittel gerechtfertigt werden, sofern er dazu dient, den *„Gesamtbetrag an Glück"*[29] zu mehren. Die individuelle Glückskalkulation wird der alle Betroffenen umfassenden Glückskalkulation untergeordnet.

Während Bentham die Sicherheit der Freiheit vorzieht und der Freiheit nur den Rang eines Mittels zu sozialem Glück zuschreibt, das den Sicherheitserwägungen stets nachgeordnet sei, optiert Mill entschieden zugunsten der Freiheit. Sie gilt ihm als Wert an sich, und er wirft die Frage nach der Ausgestaltung eines gesellschaftlichen Modells auf, das die Freiheit garantiert.[30]

John Stuart Mill ist skeptisch gegenüber dem Urteilsvermögen besitz- und bildungsarmer Schichten und reflektiert aus dieser Perspektive die praktischen Gefahren, die aus der Ausweitung des Stimmrechtes für den Liberalismus drohen: Die Mehrheitsmeinung könnte das liberale Grundprinzip, die Autonomie des Individuums, selbst in Frage stellen. Geschnürt in die Zwangsjacke der Konventionen, vermag Individualität nicht aufzukeimen. Dass Konventionen gleich direkter politischer Unterdrückung Intoleranz zur

---

[28] Ebenda, S. 30.
[29] Ebenda, S. 29.

Folge haben können, mag Mill angesichts des Viktorianischen Zeitalters[31] besonders deutlich erlebt haben. In diesem Zeitalter besaß der Staat relativ geringen Einfluss auf die Privatsphäre, aber gesellschaftliche Normen und Verhaltensregeln dominierten den zwischenmenschlichen Verkehr stark. Mill beschreibt den sozialen Druck zur Konformität als Gefahr für die Freiheit:

> *„Schutz gegen die Tyrannei der Behörde ist daher nicht genug, es braucht auch Schutz gegen die Tyrannei des vorherrschenden Meinens und Empfindens, gegen die Tendenz der Gesellschaft, durch andere Mittel als zivile Strafen ihre eigenen Ideen und Praktiken als Lebensregeln denen aufzuerlegen, die eine abweichende Meinung haben, die Entwicklung in Fesseln zu schlagen, wenn möglich die Bildung jeder Individualität, die nicht mit ihrem eigenen Kurs harmonisiert, zu verhindern und alle Charaktere zu zwingen, sich nach ihrem eigenen Modell zu formen."*[32]

Angesichts solcher Gefährdung abweichenden Verhaltens und Fühlens, mithin der Gefährdung der Vielfalt menschlicher Typen, spricht Mill dem Individuum ein begrenztes Recht auf individuelle Unabhängigkeit zu:

---

30 Einen vergleichbaren Anspruch vertrat in Deutschland auch der preußische Linksliberale Johann Jacoby (1805–1877), dem daran lag, *„eine Gesellschaft zu schaffen als Kunstwerk nach dem Modell der Freiheit"*.

31 Königin Victoria regierte von 1837 bis 1901. Als Gegenspieler im britischen Zweiparteiensystem des 19. Jh. wechselten sich die Tories und die Whigs in der Regierung ab. Ab etwa 1860 nannte man die Torys „Konservative", während die Whigs Radikale aufnahmen und zu „Liberalen" wurden. Die Liberalen wurden überwiegend von nonkonformistischen Handwerkern und Kaufleuten aus der Provinz bestimmt, wohingegen bei den Konservativen Anglikaner und Grundbesitzer vorherrschten. Eine Arbeiterpartei kam erst gegen Ende des Jahrhunderts hinzu.

32 Mill, John Stuart: Über Freiheit [On Liberty. 1859]. Aus dem Englischen übersetzt von Bruno Lemke. Mit Anhang und Nachwort herausgegeben von Manfred Schlenke, Stuttgart, Reclam, 1974 (Bibliographisch ergänzte Ausgabe 1988), S. 10.

> *„Es gibt eine Grenze für die rechtmäßige Einmischung öffentlicher Meinung in die persönliche Unabhängigkeit, und diese Grenze zu finden und gegen Übergriffe zu schützen, ist für eine gute Verfassung der menschlichen Angelegenheiten ebenso unerläßlich wie Schutz gegen politische Willkür."*[33]

Die legitime Grenzziehung zwischen individueller Freiheit und interindividueller oder gesellschaftlicher Einschränkung von Freiheit sieht Mill durch das Prinzip Selbstschutz hergestellt:

> *„Dies Prinzip lautet: daß der einzige Grund, aus dem die Menschheit, einzeln oder vereint, sich in die Handlungsfreiheit eines ihrer Mitglieder einzumengen befugt ist, der ist: sich selbst zu schützen. Daß der einzige Zweck, um dessentwillen man Zwang gegen den Willen eines Mitglieds einer zivilisierten Gemeinschaft rechtmäßig ausüben darf, der ist: die Schädigung anderer zu verhüten. Das eigene Wohl, sei es das physische oder das moralische, ist keine genügende Rechtfertigung. Man kann einen Menschen nicht rechtmäßig zwingen, etwas zu tun oder zu lassen, weil dies besser für ihn wäre, weil es ihn glücklicher machen, weil er nach Meinung anderer klug oder sogar richtig handeln würde."*[34]

Die öffentliche Äußerungsmöglichkeit von Gewissens-, Denk- und Meinungsfreiheit einerseits, die individuelle und kollektive Freiheit zum Handeln im Maße, dass jeweils Andere nicht Schaden nehmen, andererseits, stelle das *„eigentliche Gebiet der menschlichen Freiheit"*[35] dar.

Das Misstrauen Mills gegenüber rational unbegründeten Konventionen der Mehrheit, gegen den *„Despotismus der*

---

[33] Ebenda.

[34] Ebenda, S. 16 f.

[35] Ebenda, S. 20.

Gewohnheit", lässt ihn den Minderheitenschutz zugunsten der Meinungsfreiheit verteidigen:

> *„Wenn alle Menschen außer einem derselben Meinung wären und nur dieser einzige eine entgegengesetzte hätte, dann wäre die ganze Menschheit nicht mehr berechtigt, diesen einen mundtot zu machen, als er, die Menschheit zum Schweigen zu bringen, wenn er die Macht [dazu] hätte."*[36]

Ein jegliches Für-wahr-Halten einer Meinung muss sich des Unfehlbarkeitsanspruches[37] entschlagen und kann berechtigt nur in der rückhaltlos offenen argumentativen Diskussion gewonnen werden, wenn diese Meinung *„trotz reichlicher Gelegenheit sie zu bekämpfen, […] nicht widerlegt"*[38] worden ist.

Auch gesetztes Recht soll Resultat der unbegrenzten kritischen Diskussion sein und dergestalt die Freiheit sichern[39]:

> *„All das, was das Dasein für jeden von uns lebenswert macht, hängt davon ab, daß man die Beschränkung der Tätigkeit anderer durchsetzt. Gewisse Verhaltensmaßregeln müssen daher auferlegt werden, vor allem durch das Gesetz; in manchen Dingen, die keine geeigneten Objekte der Gesetzgebung sind, durch die öffentliche Meinung. Welche Regeln dies sein sollten, ist die Hauptfrage in menschlichen Angelegenheiten […]."*[40]

Die argumentative Vermittlung gegensätzlicher Positionen zu Reformen ermöglichenden mittleren Lösungen hielt John Stuart Mill

---

[36] Ebenda, S. 25.

[37] Vgl. ebenda, S. 64.

[38] Ebenda, S. 29.
Im Kritischen Rationalismus gewinnt eine Hypothese an Wert, je mehr Falsifikationsversuche sie unbeschadet durchlaufen hat. Vgl. die „Theorie der Bewährung" einer Hypothese in: Popper, Karl Raimund: Logik der Forschung [1934]. Tübingen, Mohr Siebeck, 11. Aufl. 2005, S. 252 ff.

[39] Diese Auffassung teilte auch Immanuel Kant, jedoch sah er Revolutionen als legitime kollektive Setzung neuen Rechtes an.

auch für die *„großen praktischen Angelegenheiten des Lebens“*[41] in der Politik für möglich, obwohl er sich des Zusammenhanges von Interesse und perspektivischer Argumentation bewusst war.

Die Meinungsfreiheit soll ihre Grenze nur in der begrenzten Handlungsfreiheit, am Selbstschutz anderer finden:

> *„Die Meinung, daß Getreidehändler die Armen aushungern oder daß Eigentum Diebstahl ist, sollte unangefochten bleiben, wenn sie bloß in der Presse ausgedrückt wird, sollte aber gerechterweise Strafe nach sich ziehen, wenn man sie mündlich einer erregten Menge, die sich vor dem Hause eines Getreidehändlers versammelt hat, vorträgt oder sie unter gleichen Umständen in Form von Handzetteln in Umlauf setzt.“*[42]

Mill nimmt an, Handlungen ließen sich in zwei Klassen scheiden:

Handlungen, deren Konsequenzen sich nur auf das Individuum selbst beziehen oder neutral oder das Glück mehrend auf andere bzw. mit deren Zustimmung, und

Handlungen, die anderen Schaden zufügen.

Die erste Klasse von Handlungen dient der Bewahrung und Entfaltung von Individualität und soll dem Eingriff der Gesellschaft entzogen sein.

Für die zweite Klasse von Handlungen gilt:

> *„Immer wenn ein bestimmter Schaden oder ein bestimmtes Schadens-Risiko entweder für ein Individuum oder für die Öffentlichkeit gegeben ist, gehört der Fall nicht mehr in den*

---

[40] Mill, John Stuart: Über Freiheit, a. a. O., 1974, S. 10.

[41] Ebenda, S. 66.

[42] Ebenda, S. 77.

Bereich der Freiheit, sondern in den der Moral oder des Gesetzes."[43]

Mill unternimmt eine Umwertung der Werte, setzt das Individuum wie die Gesellschaft in einer Gegenseitigkeitsrelation auf eine Wert-Ebene. Der traditionskritische Ansatz zielt auf innovative Steigerung:

„In dem Maße der Entfaltung seiner Individualität wird jeder Mensch wertvoller für sich selbst und vermag darum wertvoller für andere zu sein."[44]

In der deutschen Literatur wird bisweilen Verwunderung darüber ausgedrückt, dass Mill bei der Freiheit des Individuums ansetze und in der Konsequenz doch offen für soziale Konzepte sei. In dieser Verwunderung gibt sich jedoch eher die anti-individualistische deutsche Politik-Tradition unreflektiert kund als dass etwas gegen die innere Logik der Theorie John Stuart Mills vorgebracht wäre.[45] Wer die Bedingungen für Individualität verbessern will, wer die Vielfalt menschlicher Typen begünstigen möchte, muss sowohl Institutionen zur Sicherung der Freiheit wie auch die Steigerung der Wohlstandes und der Wohlfahrt wollen.

Ein echtes theorie-internes Problem stellt hingegen Mills Umgang mit dem Begriff *Gewissen* dar. Um das Nützlichkeitsprinzip als Ethos

---

[43] Mill, John Stuart: Über Freiheit [On Liberty. 1859]. Übertragen und mit einem Anhang von Achim v. Borries, Frankfurt am Main/ Wien, Europäische Verlagsanstalt/ Europa-Verlag, 1969, S. 98.

[44] Ebenda, S. 76. Vgl. die Übersetzung von Bruno Lemke, die im dritten Kapitel auf S. 87 minder schön formuliert: *„Im Verhältnis zur Entwicklung ihrer Individualität erhöht sich der Wert jeder Persönlichkeit für sich selbst und wird dadurch wieder schätzbarer für andere."*

[45] Der sich perfide liberal nennende politisch-dominante Anti-Liberalismus der Gegenwart, der sogenannte *„Neoliberalismus"* (im Sinne Fr. v. Hayeks), spielt Freiheit und Wohlfahrt gegeneinander aus, wodurch gerade die Bedingungen für Individualität institutionell und sozial untergraben werden. Während Friedrich von Hayek explizit von der *„Demokratie als Gefahr für die individuelle Freiheit"* sprach, zielt diese Ideologie auf die Ersetzung liberaler Demokratie durch strukturellen Zwang für die Mehrheit.

gesellschaftlich wirksam werden zu lassen, sollen innere und auf das Gewissen bezogene sowie äußere demokratische Voraussetzungen verwirklicht werden:

> *„[…] erstens, daß Gesetze und gesellschaftliche Verhältnisse das Glück oder – wie man es in der Praxis auch nennen kann – die Interessen jedes einzelnen soweit wie möglich mit dem Interesse des Ganzen in Übereinstimmung bringen; und zweitens, daß Erziehung und öffentliche Meinung, die einen so gewaltigen Einfluß auf die menschlichen Gesinnungen haben, diesen Einfluß dazu verwenden, in der Seele jedes einzelnen eine unauflösliche gedankliche Verknüpfung herzustellen zwischen dem eigenen Glück und dem Wohl des Ganzen und insbesondere zwischen dem eigenen Glück und der Gewohnheit, so zu handeln, wie es die Rücksicht auf das allgemeine Glück gebietet; so daß er nicht nur unfähig wird, die Möglichkeit eines Glücks für sich selbst mit einer Handlungsweise, die dem Gemeinwohl zuwider ist, zusammenzudenken, sondern auch so, daß ein unmittelbares Motiv zur Förderung des allgemeinen Wohls in jedem einzelnen einer der gewohnheitsmäßigen Handlungsantriebe wird […].“*[46]

Gemeinschaftsbezogene Gefühle gelten Mill als empirisch evident. Das *„Verlangen nach Einheit mit unseren Mitgeschöpfen“*[47], das Sich-in-andere-Hineinversetzen-Können, die *„sympathy“*, gilt Mill als natürlich gegeben und notwendig anthropologisch angelegt.

Die Instanz *Gewissen* übt *„innere Sanktionen“* aus, erzeugt eine

> *„mehr oder weniger starke Form der Unlust, die sich bemerkbar macht, sobald wir unserer Pflicht zuwiderhandeln“.*

---

46 Mill, John Stuart: Der Utilitarismus, a. a. O., 1985, S. 30 f.
47 Ebenda, S. 54.

Diese steigert sich in „einem voll ausgebildeten moralischen Charakter" in solchem Maße, „daß er vor einer Pflichtverletzung wie vor einer schieren Unmöglichkeit zurückschreckt"[48].

Dass dem so sein kann, besagt aber noch nicht, dass dem so sein sollte und dies gar gut wäre. Mill hatte sich selbst gegen die rational unbegründeten Konventionen der Mehrheit gewandt. Er kritisierte damit mittelbar auch die entsprechenden Gewissensinhalte, denn auch diese erzeugen Unlust bei Zuwiderhandlung.[49] Wenn alle *Verinnerlichung*[50] äußeren Zwang voraussetzte, so bedürfte auch die *Verinnerlichung* utilitaristischer Gewissensinhalte des äußeren Zwanges. Mill weist diese Aufgabe erzwingender Verinnerlichung der Erziehung und der Macht der Institutionen zu.[51]

Mills Theorie wird an diesem Punkt angesichts der methodischen Unklarheit fragwürdig, zumal sie unnötig ist. Wenngleich die Sicherung der Freiheit eine Kritik der Konventionen erfordert, so doch nicht notwendig die Errichtung neuer Konventionen mittels des Zwanges[52], sondern nur eine zur Kritik befähigende Erziehung der Menschen.

---

[48] Ebenda, S. 49.

[49] Zum Beispiel möge man sich einen Mönch vorstellen, dessen intensives Gewissensleiden an der Übertretung seines Keuschheits-Gelübdes ihm die Freude an sexuellen Ausschweifungen nicht aufwöge. Die Konvention seines Ordens spräche für sein Verhalten – und die utilitaristische Kalkulation ebenfalls, doch nur aufgrund der Wirkung seines Gewissens!

[50] Friedrich Nietzsche rekunstruiert in der *„Genealogie der Moral"* die Entstehung des *Gewissens*, wobei er den Begriff *Verinnerlichung* verwendet.

[51] Nietzsche bemängelt an den Liberalen, kraftvoll sei ihr Freiheitsstreben nur so lange bis sie liberale Institutionen errichtet hätten, danach erlahme es.

[52] Es ließe sich einwenden, dies sei logisch nicht notwendig, könnte aber empirisch notwendig sein. Ich nehme an, jeder Mensch könnte reflexiv ein distanziertes Verhältnis zu sich selbst gewinnen. Fremdsteuerung durch neue Fremdsteuerung zu ersetzen, böte keinen qualitativen Gewinn an Freiheit, jedoch die Befähigung zur Selbststeuerung.

John Stuart Mill könnte – über konventionelle Gemeinschaftsgefühle erhaben – seine Intention vornehmlich auf das Freiheitsstreben selbst gründen. Wenn in einem erweiterten Freiheitsspektrum ein Glückszuwachs für das Individuum zu sehen wäre, so bliebe das liberale Modell utilitaristisch gerechtfertigt, während Gewissensinhalte der umfassenden Kritik und zur inhaltlichen Selbst-Gestaltung freigegeben wären. Das Freiheits-Bewusstsein bedürfte erzwungener Verinnerlichung nicht, um selbstverständlich zu werden, denn es sollte sich nie ganz selbstverständlich werden. Damit entschwände aber auch Mills Zielvorstellung einer widerspruchsfreien Gesellschaft, in welcher Individual- und Gesamtinteresse zur Deckung gelangen sollten.

Auch im Werke Mills ließen sich Spuren finden, die dieser theoretischen Möglichkeit entgegen kämen, so wenn er die *utilitaristische Norm* mit dem *Ideal der Selbst-Veredelung*[53] verbindet:

> *„[…] die Norm des Utilitarismus ist nicht das größte Glück des Handelnden selbst, sondern das größte Glück insgesamt; und wenn es vielleicht auch fraglich ist, ob ein edler Charakter durch seinen Edelmut glücklicher wird, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß andere durch ihn glücklicher sind und daß die Welt insgesamt durch ihn unermeßlich gewinnt. Der Utilitarismus kann sein Ziel daher nur durch die allgemeine Ausbildung und Pflege eines edlen Charakters erreichen, […]“*[54]

Utilitarismus und unveräußerliche Rechte des Individuums erweisen sich bei Mill auf innige Weise verquickt. Die Freiheitsrechte des

---

[53] Dieter Birnbacher sieht in dieser Verbindung eine systematische Inkonsequenz Mills, weil *„das nicht-utilitaristische Ideal der Selbsvervollkommung und des edlen Charakters hier […] weniger als bloßes Mittel der Wohlfahrtssteigerung verstanden wird, sondern immer ausgeprägter als Selbstzweck in Erscheinung tritt.“* (Birnbacher, Dieter: Nachwort. In: Mill, John Stuart: Der Utilitarismus. Stuttgart, Reclam, 1985, S. 117–126, S. 123.)

[54] Mill, John Stuart: Der Utilitarismus, a. a. O., 1985, S. 20 f.

Individuums dienen funktional der Nutzenmaximierung der Gesellschaft und sind mithin utilitaristisch begründet. Die freie Entfaltung der Individualität wird durch eine traditionskritische Gesellschaft gefördert, die jede Meinungsäußerung unbehindert zulässt, somit auch die rationale Destruktion tradierter Moralverständnisse stimuliert. Dies wirkte befreiend auf die Individuen zurück. Die Gesellschaft gewönne an Nutzen in jenem Maße wie sie vermehrt über frei sich entfaltende und in Vielfalt sich gestaltende Individuen verfügte. Sie soll Selbstschutz ihrer selbst wie ihrer Mitglieder *„um jeden Preis"*[55] gegen Zuwiderhandlung bewahren, doch nur mittels gesetzlicher oder informeller[56] Sanktionen. Das größtmögliche Glück der Gesellschaft resultiert aus dem Überschuss individuellen Glücks gegenüber dem den Individuen angetanen Leid. Dabei ist die Frage der Gerechtigkeit, die Verteilung des Glücks auf die Individuen, der in Regeln freien Diskussion anheimgegeben[57].

Ist die Verteilungsgerechtigkeit des Glücks dadurch bereits garantiert? Mill ging offenbar selbstverständlich von der Überzeugung aus, sich befreiende Menschen seien auch großmütig, d. h. ihnen sei auch an der Zunahme von Freiheit der anderen gelegen . Sie seien zumindest nicht daran interessiert, sich zugunsten ungerechter Verhältnisse zu engagieren. Überdies sah Mill offenbar in der Ausweitung der mitbestimmenden Wählerschaft auf alle Bürgerinnen und Bürger (inclusive der Frauen und Arbeiter) eine Gewähr für Verteilungen im Sinne der Mehrheit. Diese Überzeugungen sind uns

---

[55] Mill, John Stuart: Über Freiheit, a. a. O., 1969, S. 90.

[56] Gemeint ist hier eine Beeinflussung der Handlungswahl mittels Druck durch öffentliche Meinung.

[57] In diesem Sinne setzte sich John Stuart Mill z. B. für die Emanzipation der Frauen ein.

Heutigen nicht mehr selbstverständlich.[58] Zumindest ist Mills Modell offen für gesetzliche Regelungen, die der Ungerechtigkeit gegensteuern, indem sie individuelles Leid vermindern[59].

Die allgemeinste der üblichen Deutungen von *Moderne* geht von der ideellen und sozialen *Aufwertung des Prinzips der Innovation gegenüber dem Prinzip der Tradition* aus. Modernisierung gilt als innovativer sozialer Wandel, einhergehend mit gesellschaftlicher Realisation individueller Freiheit. John Stuart Mill entwarf eine Ethik für das Modell einer modernen Gesellschaft.

Unveräußerliche Rechte, die nur postuliert werden, also der utilitaristischen Begründung ermangeln, hätten Mills Zuspruch sicher nicht gefunden. All jene Rechte aber, die sich freiheitlich-utilitaristisch begründen lassen, z. B. das fundamentale Bedürfnis *„Selbstschutz des Individuums in Freiheit"* oder die Meinungs- und Informationsfreiheit, finden ausdrücklich Mills Zustimmung.

---

[58] Der Einfluss der angebotsorientierten Wirtschaftstheorie, des so genannten „Neoliberalismus" im Sinne von Hayeks, zeigt, dass sich der Wille zu eigener Freiheit und eigener Selbstbereicherung auch mit dem Gegenteil von Großmut verbinden kann. Er kann sogar politisch erfolgreich werden, sofern sich die Mehrheit der wählenden Bürger täuschen lässt. Anders gesagt: Ein steigender Gini-Koeffizient ist sogar in reifen kapitalistischen Staaten möglich.

[59] Vgl. Mill, John Stuart: Der Utilitarismus, a. a. O., 1985, S. 22.

2. Zu Bernard Williams` Utilitarismus-Kritik: Integrität oder „Hier steh` ich und ich kann nicht anders!“

Bernard Williams will zeigen, dass dem Utilitarismus moralisch inakzeptable Implikationen eigen seien:

> *„Es wird oft vermutet, daß der Utilitarismus zumindest in seiner direkten Form die Integrität als einen Wert mehr oder weniger unverständlich macht. Ich werde zu zeigen versuchen, daß diese Vermutung stimmt.“*[60]

Diesem Kritik-Versuch von Bernard Williams gilt es zu folgen, um die Relevanz des Einwandes ermessen zu können.

2.1. Das Jim-Pedro-Beispiel

Das von Bernard Williams gewählte Beispiel in der minder prosaischen und leicht veränderten Form, wie sie ihm Rainer W. Trapp gegeben hat, lautet:

> *„Schmetterlingsforscher Jim findet sich bei einem seiner Streifzüge durch den Urwald unversehens in folgender Situation S. Auf einem Dorfplatz werden alle Einwohner von Soldaten zusammengetrieben. Auf sie wird ein Maschinengewehr gerichtet; Pedro, befehlshabender Offizier, fordert den Neuankömmling auf, eigenhändig den Dorfvorsteher Juan zu*

---

[60] Williams, Bernard Arthur Owen: Kritik des Utilitarismus. (Hrsg. und übersetzt von Wolfgang R. Köhler) Frankfurt a. Main, Klostermann, 1979, S. 63. [Englisches Original: „A Critique of Utilitarianism“, in: Smart, John Jamieson Carswell/ Williams, Bernard A. O.: Utilitarianism: For and Against. Cambridge 1973] Vgl. auch Williams, Bernard Arthur Owen: Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik. Übersetzt v. Eberhard Bubser, Stuttgart, Reclam, 1986, S. 99: *„Die utilitaristische Rationalität wird zum*

erschießen (=h_1), um den anderen zweihundert Bewohnern damit nachdrücklich die Vorteile unbedingter Regierungstreue vor Augen zu führen. Weigere Jim sich (=h_2), so werde er, Pedro, sämtliche, zugegebenermaßen in jeder Hinsicht ebenso wie Juan unschuldigen Dorfbewohner, und Juan dazu von seinen Soldaten erschießen lassen."[61]

Alle Veränderungen der situativen Bedingungen seien ausgeschlossen: Pedro ist von seinem Vorhaben nicht abzubringen. Es muss als gewiss angenommen werden, dass Pedro verwirklicht, was er verspricht. Das Eintreten der Folgen von h_1 oder von h_2 muss als sicher gelten und ist nicht verhandelbar.

2.2. Negative Verantwortlichkeit: „Verhindere das größere Übel!"

Bernard Williams erklärt,

„daß es zum Konsequentialismus gehört, daß er eine starke These von der negativen Verantwortlichkeit vertritt: wenn ich weiß, daß, falls ich x tue, E_1 eintreten wird und daß, wenn ich es unterlasse, x zu tun, E_2 eintreten wird und daß E_2 schlechter ist als E_1 , bin ich verantwortlich für E_2 , wenn ich es freiwillig unterlasse, x zu tun."[62]

Bernard Williams erklärt:

„Ferner kann die Problematik der negativen Verantwortlichkeit auf die Frage reduziert werden, wie die vom Utilitarismus

---

Prüfstein des wahren Glücks gemacht, um die Arten von Glück aus dem Wege zu räumen, die dem Utilitarismus widersprechen."

[61] Trapp, Rainer W.: „Nicht-klassischer" Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. Main, Klostermann, 1988, S. 424 f.

[62] Williams, Bernard A. O.: Kritik des Utilitarismus, a. a. O., S. 72.

implizierte, offenbar grenzenlose Verpflichtung, die Welt zu verbessern, begrenzt werden sollte."[63]

Dabei nimmt Williams an, der Plan des Utilitarismus gewönne nur Inhalt, wenn Individuen niedriger gestufte Pläne verfolgten, mit welchen sie sich stärker identifizieren könnten. Diese Klassifizierung lässt er dann doch auf sich beruhen. Übrig bleibt als Argument die Annahme, Individuen könnten in Bindungen vertieft sein, die sie glücklich machen oder ihnen einen Sinn vermitteln. Dem ist schwerlich zu widersprechen und dies mag einstweilen plausibel oder fast trivial anmuten. Williams glaubt jedoch aus dieser Annahme weitreichende Ableitungen vornehmen zu können. Bezüglich des Beispieles meint Williams:

„Statt an die vermuteten Wirkungen von Jims Vorhaben zu denken, ist es wohl plausibler, an die Wirkungen von Pedros Plänen im Hinblick auf Jims Entscheidungen zu denken."[64]

Williams möchte den Unterschied ernst genommen wissen,

„der darin besteht, daß ich jemanden töte und daß aufgrund dessen, was ich tue, jemand anderes jemanden tötet"[65].

Es scheint Williams dabei auch um die Frage der Imputation von Handlungen zu gehen, die Frage, wer für die Ermordung der Dorfbewohner verantwortlich gemacht werden könne. Doch hier liegt das ethische Problem nicht. Keine frage, selbstverständlich ist Pedro im juristischen Sinne der Schuldige. Kein Gericht spräche Jim schuldig, wie immer er sich auch entscheiden möge. Das Strafrecht ahndet das Verhalten in tragisch-dillematischen Situationen nicht. Jim hat die

---

[63] Ebenda, S. 74.
[64] Ebenda, S. 73.
[65] Ebenda, S. 81.

Situation weder hervorgerufen noch bestimmt er deren Regeln. Georg Simmel bemerkt:

> *„Derjenige ist frei, den man mit Erfolg verantwortlich machen kann."*[66]

In der Umkehr: Jim ist nur in dem Maße verantwortlich zu machen, wie er frei war. Kant betonte, ein *„Du sollst!"* setze je schon ein *„Du kannst."* voraus, es entbehre also des Sinnes, etwas zu sollen, was man nicht kann.

Jim hatte nur im ethischen Sinne die Wahl im Rahmen seines Könnens, also nur begrenzt zwischen zwei Übeln. Im Falle der Weigerung, Juan zu erschießen, hätte sich Jim für das größere Übel entschieden. Die Metrisierung des Nutzens ließe sich in diesem Beispiel leicht an Köpfen auszählen. Jim wäre für die Differenz zwischen den beiden Übeln ethisch verantwortlich.

Darin bestünde konsequent die negative Verantwortlichkeit und Williams

> *„Frage […], wie die vom Utilitarismus implizierte, offenbar grenzenlose Verpflichtung, die Welt zu verbessern, begrenzt werden sollte"*[67],

fände eine klare utilitaristische Antwort: In tragisch-dilemmatischen Entscheidungssituationen ist eine Handlung moralisch richtig genau dann, wenn sie unter den möglichen Handlungen jene mit dem geringsten Schadenserwartungswert darstellt.

Weit mehr scheint es Williams um den Wert der *„Integrität"* im Sinne der Unversehrtheit von Identifikationen oder Bindungen des

---

[66] Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Bd. 2 [1893], Aalen, Scientia-Verlag, 5. Unveränderte Aufl. 1983, S. 217.

[67] Williams, Bernard A. O.: Kritik des Utilitarismus, a. a. O., S. 74.

Individuums an Fixierungen zu gehen, die jenseits der rationalen Argumentation liegen mögen, ihr nicht einmal zugänglich sein sollen.

Es ist als wolle Williams eine Überlegung, die Mill innerhalb des Utilitarismus bedacht hat, noch einmal von außen gegen ihn kehren. Mill hat selbst die das *Gewissen* bestimmende *„Gefühlsschranke“*[68] thematisiert, jene

> *„starke Empfindung der Unlust, die sich bemerkbar macht, sobald wir unserer Pflicht zuwiderhandeln, und die in einem voll ausgebildeten moralischen Charakter in schwereren Fällen so stark wird, daß er vor einer Pflichtverletzung wie vor einer schieren Unmöglichkeit zurückschreckt.“*[69]

Auch der Utilitarist käme selbstverständlich nicht umhin, sein ungutes Gefühl bei einer Entscheidung mit in das Kalkül einbeziehen zu müssen. Er müsste abwägen, wie stark sein Unbehagen ist und was ihm dagegen die Leben der einzelnen Menschen bedeuten. Die tragisch-dilemmatische Situation erlaubte nur die Wahl zwischen Übeln. Nur wenn Jim in psychisch sehr bedenklicher Weise extrem selbstbezüglich wertete, könnte er sich sogar als Utilitarist zugunsten seiner *„Integrität“* entscheiden, das hieße gegen sein charakterliches Unbehagen bei der Entscheidung. Doch welchen Wert besäße ein solcher Charakter?

Williams konstruiert den Entscheidungsfall als Ausnahme, sozusagen als einen *extra-argumentativen „Ernstfall“*:

> *„Der Punkt […] ist nicht der […], daß es dann, wenn ein Plan oder eine Einstellung so wichtig in jemandes Leben ist, für ihn sehr unangenehm wäre, sie aufzugeben und somit ein großer Verlust an Nutzen entstünde. […] im Gegenteil: sobald er bereit*

---

[68] Mill, John Stuart: Der Utilitarismus, a. a. O., 1985, S. 50.
[69] Ebenda, S. 49.

ist, es so zu sehen, ist es mit dem Argumentieren in jedem ernst zu nehmenden Fall vorbei."[70]

Williams` Worte sind klar, sie skizzieren den Typus eines ethischen Fundamentalisten, eines unzurechnungsfähigen Menschen[71], der sich der Situation nicht gewachsen sähe. Kleinlaut und trotzig könnte Jim zu Gehör bringen:

„Ich bringe keinen Menschen um, koste es so viele Leben wie es wolle. Ich wollte doch nur Schmetterlinge fangen."

Er könnte, während Pedro das Maschinengewehrfeuer eröffnet, quasi-heroisch ausrufen:

„Hier stehe ich und kann nicht anders.

Seht her, nicht ich bin der Mörder!"

Es wird von Williams nicht erwogen, ob die im Beharren auf Integrität irreversibel unterlassene Handlung für Jim in lichteren Bewusstseinszuständen, wenn er sich ihrer im Rückblick gewahr würde, leidvoll erfahren werden könnte.

---

[70] Williams, Bernard A. O.: Kritik des Utilitarismus, a. a. O., S. 80.

[71] Freuds Neurosenbegriff beruht auf der eingeschränkten bewussten (im Sinne der rationalen Handlungstheorie „rationalen") Wahlmöglichkeit von Handlungen.

3. Nicht-klassischer Utilitarismus und unveräusserliche Individualrechte

3.1. Rainer W. Trapp: Gerechtigkeitsutilitarismus

Trapp unterscheidet „klassischen" *Handlungsutilitarismus* (HU) von dem von ihm vertretenen *Gerechtigkeitsutilitarismus* (GU). Er erklärt zur Abgrenzung des *Gerechtigkeitsutilitarismus* vom *klassischen Utilitarismus:*

> *„Der Name „Gerechtigkeitsutilitarismus" für jene Ethik deutet zweierlei an: Einerseits greift sie auf eine klassisch-utilitaristische Idee zurück. Ihrzufolge ist das moralisch in S Richtige nicht, wie vor allem religionsspezifische, objektivistische Regelethiken es erkenntnistheoretisch unrechtfertigbar beanspruchen, als ein unabhängig von subjektiven Präferenzen der handlungsbetroffenen Individuen Bestimmbares, sich einer objektiven Wertquelle Verdankendes aufzufassen. Andererseits trägt jene Ethik der krassen Vernachlässigung elementarer Gerechtigkeitsforderungen im klassischen Utilitarismus Rechnung. Moralisch inakzeptabel ist bereits dessen Grundsatz, daß das moralisch in S Richtige allein eine Funktion der in S vorfindlichen Interessen in Gestalt des Nutzenzuwachses für die Handlungsbetroffenen ist. Ein gerechtes Interessenberücksichtigungsprinzip darf meiner Überzeugung nach nicht nur die Maximierung der Summe der Nutzenzuwachswerte gebieten. Es hat darüber hinaus erstens die Ausgangsnutzenniveaus der Beteiligten, zweitens die Endniveauverteilung sowie drittens die Berücksichtigungswürdigkeit der einzelnen Interessen einzubeziehen. Es ist bereits für die Bestimmung des »sozialen Wohlfahrtswertes« einer Handlung im engeren Sinne, noch viel*

mehr aber für die Bestimmung ihres moralischen Wertes in S grotesk unangemessen, wie etwa der klassische Utilitarist Y.-K. Ng das Axiom aufzustellen: »Social welfare is a function of individual utilities alone«[72]. Soll der moralische Wert einer Handlung eine ceteris paribus positiv monotone Funktion des manifestierten Interessengrades eines Betroffenen i auch dann sein, wenn i sich die Lebensbedingungen, auf deren Hintergrund eine Handlung in S für ihn nützlicher ist als eine andere, durch Betrug, Raub oder gar Mord verschafft hat? Sollen ferner seine Präferenzmotive völlig irrelevant sein? Soll eine Handlung z. B. nur deshalb moralisch besser sein als eine andere, weil sie für i nach seiner Ansicht Zustände bewirkt, die ihm in Zukunft noch effektiver zu betrügen erlauben?"[73]

Es fällt auf, dass Rainer W. Trapp unter klassischem handlungskonsequentialistischen Utilitarismus nicht Mills Theorieentwurf diskutiert. Das umfangreiche Werk Trapps besticht zwar durch Systematik der Argumentation und den eindrucksvollen Reichtum an Formalisierungen, geht auf Mill jedoch nur sehr kurz ein: Mills Ethik gilt Trapp als toleranter Subjektivismus, der sich am Gemeinwohl zu orientieren vorgäbe, sich das Recht herausnähme

„durch das Abgrenzen von »wahren« und »falschen« Bedürfnissen jedoch zu bestimmen, worin dieses Wohl liegt"[74]. *„Nutzenmaximierung als ganz allgemein charakterisiertes Ziel setzt […] nicht den zugegebenermaßen unhaltbaren psychologischen Hedonismus oder Eudaimonismus voraus."*[75]

---

[72] Trapp zitiert aus: Ng, Yew-Kwang: „Bentham or Bergson? Finite Sensibility, Utility Functions and Social Welfare Functions", in: Review of Economic Studies, 1975, S. 545–569, S. 553.

[73] Trapp, Rainer W.: „Nicht-klassischer" Utilitarismus, a. a. O., 1988, S. 14 f., Hervorhebungen von R. W. Trapp.

[74] Ebenda, S. 340.

[75] Ebenda, S. 313.

Mag Mills Hierarchisierung von Nutzenqualitäten so fragwürdig sein wie manche seiner Aussagen über Bedürfnisse, so dürfte dem fundamentalen Bedürfnis *„Selbstschutz in Freiheit"* aber auch aus präferenz-utilitaristischer Perspektive Verständnis abzugewinnen sein. Wenn Nutzenmaximierung als Ziel im Sinne Mills den Hedonismus nicht voraussetzt, so fördert sie ihn doch.

Trapp fordert die Berücksichtigung der Motivation von Handlungen sowie von Nutzenniveaus bei der Bestimmung ihres moralischen Wertes:

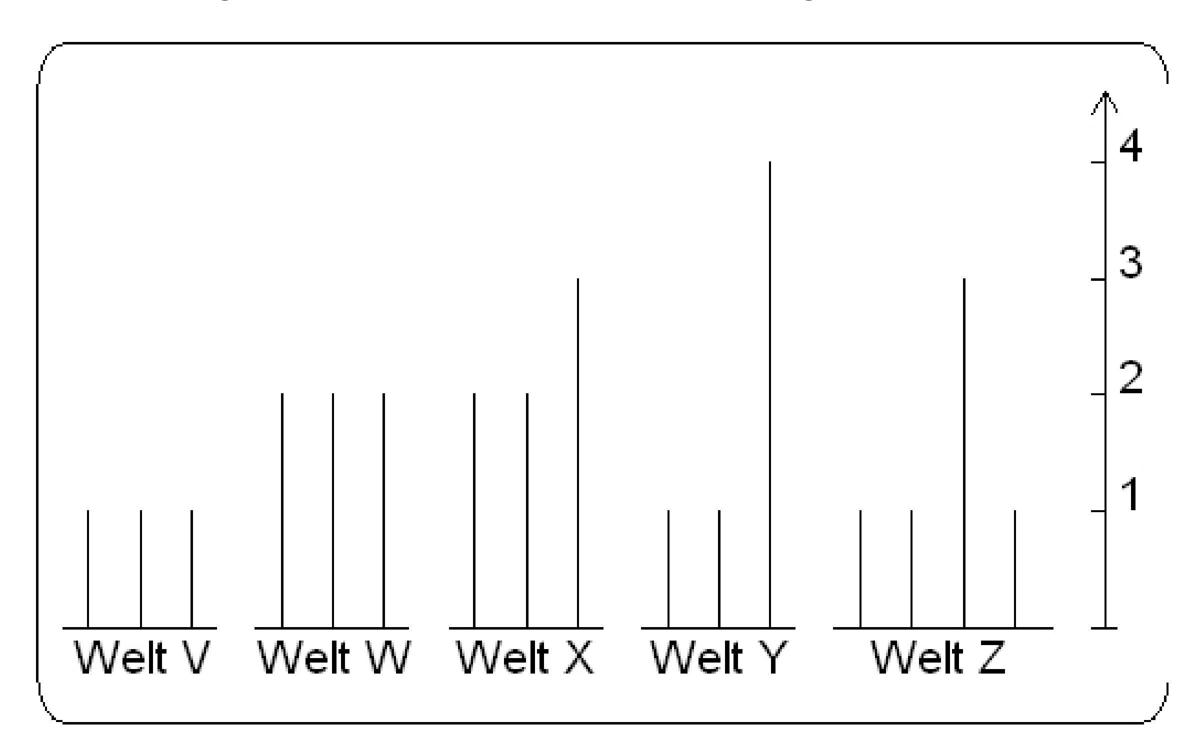
> *„Dies geschieht durch ein Interessenberücksichtigungsprinzip, demzufolge die moralisch in S richtige Handlung h wie folgt charakterisiert ist: Sie ist diejenige, welche im Vergleich zu allen in S verfügbaren Alternativen einen maximalen GU-Sozialwert aufweist. Der GU-Sozialwert einer Handlung, der zugleich ihr moralischer Wert ist, wird dabei in folgender Weise bestimmt: Die in S eine Berücksichtigung im Grade b_i verdienenenden Interessen der Betroffenen i an der Handlung h, quantitativ erfaßt in den verdienten Nutzenniveaus $u_i(h)$, werden so aggregiert, daß der Aggregationswert U(h) ceteris paribus sowohl mit dem pareto-superioren Anstieg des durchschnittlichen Nutzenniveaus als auch mit dem Grade der Gleichverteilung der $u_i(h)$ steigt."*[76]

Trapps *„Gerechtigkeitsutilitarismus"* meint die reine Ausrichtung der Handlungen auf solche Konsequenzen, die den Gini-Koeffizienten zwischen den Betroffenen i zu minimieren dienen, gerade nicht.

---

[76] Ebenda, S. 15, Hervorhebungen von R. W. Trapp.

Für die jeweiligen möglichen Welten mit wenigen Individuen kann die Verteilung von Nutzen-Einheiten an der Skala abgelesen werden.



Welt X ist gegenüber Welt W pareto-superior.
Welt W und Welt Y sind im Durchschnittsnutzen gleichwertig.
Welt W und Welt Y und Welt Z sind in der Nutzensumme gleichwertig.

Welt V und Welt W sind im Gini-Koeffizienten gleichwertig;
er beträgt 0, also ist optimale Verteilungsgerechtigkeit hergestellt
(G>0 = ungerechte Welt).
Der Gini-Koeffizient dient zur Darstellung von Ungleichverteilung,
er kann Werte annehmen zwischen
0 (das Vermögen ist auf alle gleichmäßig verteilt) und
1 (das gesamte Vermögen gehört einem einzigen Menschen).
Je näher der Gini-Koeffizient an 1 liegt, desto größer ist die Ungleichheit
(zum Beispiel einer Einkommensverteilung).

Rainer W. Trapp kombiniert Paretosuperiorität mit Durchschnittsnutzensteigerung und dem Anstieg der Gleichverteilung im Hinblick auf den Anstieg des Nutzens zwischen Ausgangsniveau und Endniveau zum Zwecke der moralischen Bewertung einer Handlung. Es geht also – vereinfacht ausgedrückt – um die Verteilung der Zuwachssumme von Nutzen, wobei es ungleiche Ausgangsniveaus in stärker angeglichene höhere Endniveaus zu überführen gilt. Demgemäß wären weder Einkommensegalitarismus noch Handlungsutilitarismus, Maximin, Leximin oder Maximax als einzige Entscheidungsregeln ethisch geboten[77]. Die Verrechnung mehrerer Prinzipien ballt sich letztlich zur Ein-Punkt-Pflichtethik.

Rätselhaft bleiben dennoch die Metrisierungen der Niveaus der Betroffenen, da Geldwert nicht als deren Quantum gelten soll, sowie die Metrisierung der situativen Bedingungen einer Handlung oder der Verdienstfaktoren vor Präferenzen der Handelnden und Handlungsbetroffenen. Rainer W. Trapp räumt durchaus ein, dass subjektive Einschätzungen der nicht in strengem Sinne messbaren Parameterwerte einfließen[78]. Angesichts dieses Eingeständnisses der vagen Metrisierung entscheidender Parameter verwundert der Aufwand an Formalisierungen in der Theoriebildung. Lohnt sich die komplexe Formel für so vage Taxierungen?

Im Sinne von Rainer W. Trapp soll das gewonnene Interessenberücksichtigungsprinzip als moralisches Bewertungsprinzip *„primär mikroethische Funktion“* haben. Es soll einzelnen

[77] Vgl. ebenda, S. 362.
[78] Vgl. z. B. ebenda, S. 67.

Entscheidern, die ihr Handeln moralisch optimieren möchten, Orientierung bieten und Anleitung sein[79].

Makroethisch geht Rainer W. Trapp davon aus, die oder der Einzelne besäße keine Möglichkeit

> *„historisch gewachsene Gesellschaftsformen ohne hinreichende Kooperation anderer in gerechtere zu überführen"*[80].

Das ist eine zweifellos zutreffende empirische Beschreibung, aber keine ethische Aussage. Ob es in undemokratischen Herrschaftsverhältnissen moralisch geboten ist, mittels Kooperation der Individuen die Ressource Organisation zu erobern, um *„gewachsene"*[81] Gesellschaftsformen zu verändern, reflektiert Rainer W. Trapp nicht.[82] Eine Ethik des Widerstandes wird nicht einmal erwogen.

Trapp glaubt, gerechte Makrostrukturen

> *„ergeben sich automatisch, wenn hinreichend viele Individuen, insbesondere solche mit politischer Makroentscheidungsbefugnis oder -möglichkeit, sich bei der Auswahl ihrer verfassungs- und gesetzgeberischen sowie sonstigen Sozialstruktur schaffenden Handlungen von jenem Prinzip [der Interessenberücksichtigung – O. K.] leiten lassen."*[83]

---

[79] Ebenda, S. 15.

[80] Ebenda, S. 16.

[81] Das bloße „Gewordensein" einer Gesellschaftsform, wie auch immer es historisch sich vollzogen haben mag oder – wer dem Wort einen mehr als vegetativen Sinn entwinden kann – „gewachsen" sein mag, erlaubt keinerlei Werturteil zugunsten der jeweiligen Gesellschaftsform.

[82] Im Gegensatz z. B. zu Sigmund Freud, der – als Kenner und einstiger Übersetzer John Stuart Mills ganz klassisch utilitaristisch – genau dann eine Kultur nicht für dauerhaft erhaltenswert erachtet, wenn sie eine *„große Zahl von Teilnehmern unbefriedigt läßt und zur Auflehnung treibt"* (Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion [1927]. In: ders.: Gesammelte Werke. Bd. 14: Werke aus den Jahren 1925-31. Frankfurt am Main, Fischer, 1968, S. 323-380, S. 333).

[83] Trapp, Rainer W.: „Nicht-klassischer" Utilitarismus, a. a. O., 1988, S. 16.

Es bleibt überaus zweifelhaft, ob eine Pflichtethik, die motivational nicht beim Individual-Nutzen ansetzt, dazu geeignet ist. Trapp sieht gleich Bentham die Entscheider über Makrostrukturen auf einer Ebene mit sonstigen Entscheidern innerhalb der Ebene von Mikrostrukturen.

3.2. Utilitaristen und deontologische Rigoristen

Der Einwand, der Utilitarismus erkenne absolut unveräußerliche Individualrechte nicht an, bezieht sich auf dessen kompensatorische Folgen, wie Rainer W. Trapp erklärt:

> *„Jede noch so starke Präferenz eines Betroffenen für einen anderen Weltverlauf ist durch hinreichend viele Präferenzen anderer Betroffener für einen anderen Weltverlauf überkompensierbar. Es gibt daher [...] keine absolut unveräußerlichen, unter allen denkbaren Umständen zu reflektierenden moralischen Rechte des einzelnen. Entsprechend gibt es auch keine absoluten Pflichten, alle derartigen Rechte verletzenden Handlungen grundsätzlich und ausnahmslos zu unterlassen."*[84]

Deontologen kreieren Moralsysteme auf strikten Handlungsgeboten oder Handlungsverboten: Verbote des Tötens, der Bestrafung Unschuldigen, der Folter, des Lügens etc.

Trapp räumt ein:

> *„Kategorisch formulierte Verbotsgesetze haben primär einen praktischen Zweck. […] Moralphilosophische Untersuchungen dagegen zielen auf das prinzipiell Zulässige ab."*[85]

[84] Ebenda, S. 564.

[85] Ebenda, S. 565.

Letztere pflegen sich daher auch mit virtuellen Konstellationen zu beschäftigen, mit Gedankenexperimenten. Trapp hält daher die Gewährung von unveräußerlichen Individualrechten pragmatisch in der alltäglichen Wirklichkeit mit Gerechtigkeitsutilitarismus für vereinbar.

Die Unterscheidung Trapps zwischen praktischem Zweck in der Wirklichkeit und moralphilosophischem in der Fiktion ist irreführend. Warum sollte z. B. ein in einer Diktatur dem Verhör Ausgesetzter die Wahrheit sagen? Ist in dieser Situation der Wirklichkeit ein gesetzeskonformes Verhalten die ethisch gebotene Strategie? Was sollte sich an Parametern der ethischen Bewertung dieser Situation ändern, diskutierte man sie als eine „lediglich" fiktive?

Eine klare Trennung von positivem Recht und Ethik ist erforderlich, um Verwirrung in ethischen Fragen auszuschließen. Die fiktiven Fälle gewinnen ihre argumentative Kraft allein aus der Möglichkeit, in der Wirklichkeit eintreten zu können bzw. auf sie bezogen werden zu können. Das jeweils geltende positive Recht ist für den ethischen Diskurs als Gegenstand der Kritik geeignet, um das Recht zu verbessern. Die Eigenständigkeit der ethischer Urteile wird dadurch nicht verletzt.

Die ethischen Entscheidungen in tragisch-dilemmatischen Situationen verfeinern das ethische Differenzierungsvermögen. Sie können jedoch aufgrund ihres Ausnahmecharakters und der jeweils unwirklich eng formalisierten Handlungsalternativen nicht Ausdruck im Recht finden. Das Recht muss allgemein formuliert sein, kann nicht im Vorhinein alle Fälle eingeschränkter Handlungsspektren präformieren, soll es noch praktikabel sein. Eine Ethik, die sich der Anwendung auf Grenzsituationen verweigert, verrät ihre Unhaltbarkeit unter Denkenden.

Es sei am Boot-Beispiel, einem klassischen Opfer-Beispiel, gezeigt, wie einfach eine Lösung des Dilemmas im Sinne Mills wäre:

> *Schiffbrüchige treiben schon lange auf dem Meere in einem Boot. Wenn die Insassen des Bootes eine Person verspeisten, so könnten die anderen überleben. Andernfalls verhungern alle.*

Die Gruppe Hungernder im Rettungsboot ist in der Wahl von Handlungsalternativen weitgehend eingeschränkt: Entweder verhungern sie solidarisch oder eine Person wird verspeist. Die Betrachtung des positiven Rechtes erübrigt sich angesichts der Situation. Deontologische Rigoristen werden verhungern, Utilitaristen hingegen nicht notwendig. Mehrere Varianten sind denkbar:

1. Ein dem Utilitarismus nicht widersprechendes Argument zugunsten des solidarischen Verhungerns könnte die erhoffte postmortale Fernwirkung sein. Fände jemand das gestrandete Boot mit den verstorbenen Insassen, könnten sie den postumen Ruhm ernten, als Beispiel heroisch-solidarischer Haltung gelten, sie erlebten es jedoch nicht mehr. Es sei dahingestellt, ob diese Motivation praktisch das Handeln bestimmen könnte, sobald der Schmerz die Hungernden in den Zustand entmenschter Rohheit oder in wahnhafte Zustände triebe.

2. Utilitaristen könnten Erwägungen vornehmen, welche Präferenzen oder Glückserwartungswerte (z. B. in Bezug auf das Alter oder das Körpergewicht) für oder gegen welche anderen aufzurechnen wären. Dabei bestünde die Gefahr, dass die starke Involviertheit in den Bewertungsprozess eine Einigung nicht zuließe. Jeder Bootsinsasse wird geneigt sein, die eigenen Präferenzen und Glücksberechnungen für wertvoller zu erachten als die der anderen, denn es geht immer um Leben oder Tod.

3.) Alle Beteiligten haben Interessen, die eine rational-distanzierte Abwägung von Nutzenerwartungswerten der einzelnen Hungernden

zu trüben geeignet sind, aber dies könnten sich alle eingestehen. Daher wäre nur eine Übereinkunft auf der Ebene der Regelbildung im Konsens möglich: Das Los möge entscheiden, wer den anderen zum Mahle gegeben werden solle! Dann muss ein Verfahren gefunden werden, wodurch die Zufälligkeit des Ergebnisses garantiert wird. Die Vereinbarung hat eine gini-konträre Konsequenz wie jede Lotterie, da die Notwendigkeit einer entschieden ungerechten Auswahl bejaht wird, doch die Vereinbarung sichert durch die Chancengleichheit in der Regel-Bildung das Leben der Nicht-Verlierer und wäre bei freiwilliger Teilnahme utilitaristisch gerechtfertigt. Die Methode wäre sogar gerecht, sofern die Unparteilichkeit im Spielverlauf gesichert bliebe. Wer am Spiel teilnimmt, gibt sein Leben als Einsatz. Das Spiel ist ein Grenzfall im Sinne von Mills *Prinzip des Selbstschutzes*, denn mit dem Risiko der Teilnahme wird ein letzter Versuch unternommen, das Leben zu bewahren unter widrigsten Bedingungen. Die Utilitaristen hätten sich guten Gewissens auch angesichts des Todes als Lebenskünstler erwiesen. – John Stuart Mill wär` erfreut.

(Sollte ein deontologischer Rigorist im Boote sitzen, der seine Integrität verletzt sähe, wenn er sich auf ein Spiel einließe, dessen Verlierer verspeist wird, so wäre für Utilitaristen Toleranz geboten. Sie zwängen ihn nicht zum Mitspielen, sie beließen ihm seine Integrität, aber er bekäme auch keinen Bissen vom Verlierer des Spieles ab. Wenn der Deontologe dann im Beharren auf Integrität verhungert wäre, gäbe es eine zusätzliche Mahlzeit, sofern die anderen nicht Präferenzutilitaristen wären und des Deontologen letzter Wunsch Seebestattung geheißen hätte.)

Mills klassisches Modell bietet für das Boot-Beispiel die beste Lösung.

Trapp gelangt zu dem Ergebnis, im Falle von Opfer-Beispielen gelange die Zahl an einen Umschlagpunkt, der die moralischen Intuitionen beeinflusse: Wir wären schneller bereit, einen Menschen zu opfern, wenn die Menschheit von einer mit tödlichem Ausgang verlaufenden Krankheit infiziert sei, er aber gesund und sein Fleisch die einzige Medizin zur Rettung der Menschheit. Hingegen bestünden fast unüberwindliche Skrupel, einen Menschen zum Zwecke der Organspende für nur drei andere zu schlachten.

Gemäß der Theorie John Stuart Mills wäre die letztere Variante ohnehin ohne das Einverständnis des Betroffenen moralisch nicht geboten, denn sie verletzt den Selbstschutz auch wenn hunderte Menschen gerettet werden könnten.

Ein Grenzfall: Ein Mensch könnte gegen die übrige Menschheit wider seinen Willen gegen das Aussterben aller aufgewogen werden; da der Selbstschutz der Gesellschaft, der Fortbestand der Voraussetzung für Nutzenmaximierung, zu erhalten wäre. Inwieweit diese Zahl erweitert werden könnte, überließe Mill der öffentlichen Debatte. Alle Seuchenschutzgesetze sind nach dem Muster gebildet worden, die Isolation infektiöser Minderheiten zugunsten des Überlebens der Gesellschaft zu bestimmen – ganz utilitaristisch!

Zum Jim-Pedro-Beispiel mit seinen beiden Handlungsmöglichkeiten sagt Trapp:

> *„Setzt man voraus, daß Jim in S keine weitere Alternative - etwa eine Entwaffnung der Soldaten - sieht, scheitern ferner alle Versuche Jims, Pedro von seinem Vorhaben abzubringen, und hat Jim schließlich - etwa weil der als notorisch grausam bekannte Pedro die beschriebene Konstellation schon mehrfach herbeigeführt und dabei seine Drohung ausnahmslos wahr gemacht hat - Grund zu der Annahme, daß die genannten*

Folgen von h_1 bzw. h_2 mit Sicherheit eintreten, so wäre Jim nach jeder Version von GU [Gerechtigkeitsutilitarismus] ebenso wie nach HU [Handlungsutilitarismus] verpflichtet, Juan zu erschießen."[86]

Rainer W. Trapp lehnt unveräußerliche Rechte explizit ab.

John Stuart Mill hatte noch Prinzipien aufgestellt, um die quantitativ-utilitaristischen Taxierungen in ein Programm einzufügen. Im Sinne von Amartya Sen ließen sich das Prinzip Selbstschutz und die Intention, das Spektrum möglicher Handlungen für das Individuum zu erweitern, als Meta-Präferenzen in Mills Utilitarismus verstehen. Weshalb könnte sich Mill von rein quantitativen Erwägungen abgekehrt haben? Ein gewisses Misstrauen wider die eigene Intuition – ist sie doch oft nicht mehr als das tradierten Konventionen geschuldete gewohnte Empfinden – könnte Mill Stimuli gewesen sein.

Rainer W. Trapp stützt sich hingegen bezüglich des Umschlagpunktes auf seine Intuitionen und auf den Glauben, viele könnten die seinen teilen.

---

[86] Trapp, Rainer W.: „Nicht-klassischer" Utilitarismus, a. a. O., 1988, S. 424 f.

4. Resümee:

Utilitarismus und unveräusserliche Individualrechte

Benthams verwarf die Menschenrechte, wie sie in Frankreich nach der Revolution deklariert worden waren, ausdrücklich als metaphysischen Unsinn. Dabei ist freilich zu bedenken, was wir heute darunter verstehen. Uns gelten Menschenrechte nicht als Deklaration, sondern als zivilisatorisch errungener Standard. Sie sind gerichtlich institutionalisiert und einklagbar. Bentham hätte einen Teil dieser Rechtsinhalte aus dem ihm eigenen Begründungsmuster heraus in der Form des Gesetzes befürworten können, zumindest insofern sie funktional zur Legitimation repräsentativer Demokratie dienten.

In Mills Utilitarismus wird das fundamentale Bedürfnis *Selbstschutz in Freiheit* für Individuen zum Prinzip erhoben, liberale Freiheitsrechte werden utilitaristisch begründbar.

Das Ergebnis der Überlegungen zu Williams` Kritik des Utilitarismus ist dürftig, denn es gelingt Williams nicht aufzuweisen, worin überhaupt der Wert von *persönlicher Integrität* bestehen sollte, sofern mehr gemeint wäre, als einem Spleen unreflektiert ohne Rücksicht auf Konsequenzen für andere und sich selbst folgen zu dürfen. Ein argumentativer Einwand gegen den Utilitarismus lässt sich daraus nicht gewinnen.

Gedanken-Experimente mit extrem eingeschränkten situativen Rahmenbedingungen, wie im Jim-Pedro-Beispiel oder im Boot-Beispiel, sind so konstruiert, dass sie die Möglichkeit der Gewährung unveräußerlicher Rechte ohnehin ausschießen, die Freiheit der Wahl drastisch einschränken. Es spricht eher für den Utilitarismus, wenn er

selbst in solcher Enge noch zur rationalen Wahl der moralisch gebotenen Handlung anzuleiten vermag.

Die Befürwortung der Ermordung von Unschuldigen sowohl im Handlungsutilitarismus wie im Gerechtigkeitsutilitarismus stützt sich bei Rainer W. Trapp auf Intuitionen. Unveräußerliche Menschenrechte lehnt Trapp im Ernstfall ohnehin ab, während er sie sonst pragmatisch akzeptiert, was wiederum nicht viel bedeutet.

Der pauschale Vorwurf gegen den Utilitarismus, er negiere unveräußerliche Individualrechte, kann als widerlegt gelten. Er mag einzelne Utilitarismen treffen, doch keineswegs alle.

Utilitaristisch lassen sich wiederum nicht alle der uns heute bekannten und als unveräußerlich postulierten Individualrechte inhaltlich begründen.

Zum Beispiel wäre ein allgemeines *„Recht auf Arbeit"* utilitaristisch nicht zu rechtfertigen, mag dies mancher Menschen Intuitionen auch zuwiderlaufen. Doch was sollte das Postulat eines Rechtes, das sich in jedem KZ oder GULag oder noch in China bestehenden Lao-Gai zum Zwang umkehren läßt? In der subjektiven Wertlehre bzw. Grenznutzen-Ökonomie Hermann Heinrich Gossens wurde *Arbeit* aufgrund der *Beschwerde*, die sie bereitet, als *„negativer Nutzen"* eingeführt.[87]

Aus utilitaristischer Perspektive muss jedoch unfreiwillige Arbeitslosigkeit vermieden werden, denn sie verhindert die gerecht verteilte Nutzenmaximierung. Arbeitslosigkeit, das große Verteilungsproblem der Gegenwart, ist in einer reifen kapitalistischen Ökonomie der politische Hebel, um die Löhne niedrig zu halten. In einer Gesellschaft, deren Gesamtnutzen so hoch ist, daß sich sogar die

Erwerbsarbeit verknappt, liegt es in der Verantwortung des Gesetzgebers, über permanente Arbeitszeitverkürzungen und den Ausbau des Bereiches kollektiver Güter (Öffentlicher Dienst) den Zustand der Volllbeschäftigung zu erlangen. Damit die oder der Einzelne an der Preisbildung der Löhne überhaupt beteiligt sein kann, bedürfte es eines Rechtes auf Vollbeschäftigung aller in der Marktwirtschaft.

Für diejenigen, denen keine Beteiligung am Arbeitsmarkt geboten werden kann, wären die Entschädigungszahlungen zu erhöhen, wodurch die Steigerung des durchschnittlichen Lohnniveaus und der Konkurrenz der Betriebe um Arbeitende gelingen kann. Auf diese Weise wäre der Nutzenmaximierung unter Förderung der Freiheit und des Wohlstandes gedient.

Wird Utilitarismus als freiheitliche Lebenskunst im Sinne John Stuart Mills verstanden, so ist er durchaus vereinbar mit unveräußerlichen Individualrechten, wenn es um die Gestaltung des Rechtes geht, um die Sicherung der Freiheit des Einzelnen durch Gesetze.

---

[87] Gossen, Hermann Heinrich: Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fliessenden Regeln für menschliches Handeln, Braunschweig, Vieweg, 1854.

5. Paralipomenon:

Plädoyer für Utilitarismus als Lebenskunst

Die Gewohnheit stiftet konventionelle moralische Intuitionen. Utilitaristen wissen um deren kulturelle und individuelle Varianz. Intuitionen sind auch Erziehungsresultate, Spuren der Lebens- und Machtumstände im Individuum und dessen Gewissen, zumeist nicht bewusste Sedimente der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Nietzsche gelangte bei der Rekonstruktion der Genese der Moral zu der Vorstellung, der kollektive Nutzen, die den Notwendigkeiten einer Mangelökonomie geschuldeten Verhaltensweisen ursprünglicher Gemeinschaften lägen historisch vor aller Moral. Was anfangs zugunsten beabsichtigter kollektiver Nützlichkeiten getan worden war, sei von folgenden Generationen aus anderen Motiven getan worden (um Lob zu erheischen, aus Ehrfurcht, aus Furcht, aus Gewohnheit etc.):

> *„Solche Handlungen, an denen das Grundmotiv, das der Nützlichkeit, vergessen worden ist, heißen dann moralische: nicht etwa weil sie aus jenen anderen Motiven, sondern weil sie nicht aus bewußter Nützlichkeit getan werden. – Woher dieser Haß gegen den Nutzen, der hier sichtbar wird, wo sich alles lobenswerte Handeln gegen das Handeln um des Nutzens willen förmlich abschließt? – Offenbar hat die Gesellschaft, der Heerd aller Moral und aller Lobsprüche des moralischen Handelns, allzu lange und allzu hart mit dem Eigen-Nutzen und Eigen-Sinne des Einzelnen zu kämpfen gehabt, um nicht zuletzt jedes andere Motiv sittlich höher zu taxieren, als den Nutzen. So entsteht der Anschein, als ob die Moral nicht aus dem Nutzen*

herausgewachsen sei: während sie ursprünglich der Gesellschafts-Nutzen ist, der grosse Mühe hatte, sich gegen alle die Privat-Nützlichkeiten durchzusetzen und in höheres Ansehen zu bringen“[88].

Demgemäß könnte der Utilitarismus auch als eine aufklärende Entmythisierung und Entmythologisierung tradierter Moralen verstanden werden.

Die Inuit mögen als Beispiel dienen: Ein höherer Arbeitseinsatz erhöht unter sehr widrigen Umweltbedingungen nur anfangs den Ertrag der Arbeit. Bald tritt Sättigung ein und die Erhöhung des Arbeitseinsatzes steigert den Ertrag nicht mehr. In diesem ungünstigen Falle wird mehr Energie verausgabt als gewonnen werden kann. Wenn es um das Überleben der kleinen Gemeinschaft im Eise geht, muss das Problem der Verteilung des Zu-Wenigen an Zu-Viele gelöst werden. Reicht die gewonnene Nahrung nicht für alle Beteiligten zum Überleben aus, muss eine *Kultur des Suizids* geschaffen und moralisch begleitet werden. Um den Erhalt der Gemeinschaft zu sichern, wird die Lebenszeit quantifiziert und limitiert, den ökonomisch marginalen Alten das Einverständnis zum Suizid nahe gelegt. Zum Beispiel gibt es bei einigen Inuit-Stämmen die Regel, ein Suizidwunsch müsse zum dritten Male geäußert worden sein, ehe die Verwandten die Ausführung unterstützen sollen. Bei erstmaliger Äußerung des Suizidwunsches gilt es als moralisch, den Alten abzuraten. Auf diese Weise wird das Verhandeln zwischen Einsicht in die Not und dem

---

[88] Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Bd. II, 2. Der Wanderer und sein Schatten, 40,
in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA] in 15 Bänden. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/ Berlin/ New York, dtv/ de Gruyter, 1988, Bd. 2, S. 570 f. oder
in: ders.: Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. IV/ 3, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/ Berlin/ New York, de Gruyter, 1967, S. 208 f.

Selbsterhaltungsstreben moralisch ritualisiert. So kann auf die nicht mehr reproduktionsfähigen Alten kollektiver psychischer Druck ausgeübt werden. Sie haben gleichsam ihr Pensum Leben voll, während den Kindern der Vorrang für den Erhalt der Gemeinschaft gebührt. Wie Knud Rasmussen berichtete, war Suizid bei den Alten der Iglulik-Region alltäglich. Sie verhielten sich im Sinne Benthams utilitaristisch, opferten sich in einer Mangelökonomie für den Erhalt der Gemeinschaft. Um die moralischen Intuitionen der Inuit zu verstehen, ist die Kenntnis ihrer Lebensverhältnisse und die Einsicht in die Grenznutzen-Ökonomie erforderlich.

Um die kulturelle und individuelle Varianz moralischer Intuitionen zu verstehen, wären die jeweiligen Bedingungen von deren Entstehung zu untersuchen.

5.1. Ist der Utilitarismus konformistisch?

Der Grundsatz *„the greatest happiness of the greatest number"* mag selbst eine Intuition sein, doch er gründet im empirisch für alle Empfindungswesen gesicherten Lust- und Selbsterhaltungsstreben, das sich der Mensch bewusst machen kann.

Bernard Williams warnt vor dem Utilitarismus, weil er Wertkonflikte unter dem Gesichtspunkt der Effizienz eliminiere und unbehagliche Konsequenzen nicht scheuen müsse.[89] Wer sich nicht – wie Williams – als Gegner des Utilitarismus versteht, mag dergleichen Argumente nicht gewichtig finden. Ein Einwand jedoch, dürfte auch den Utilitaristen zu denken geben. Fast selbst verwundert, erhebt Williams den Vorwurf des Konformismus gegen den Utilitarismus:

[89] Williams, Bernard: Der Begriff der Moral. a. a. O., S. 97 und 105.

„Um so bemerkenswerter ist es, wie konformistisch die Einstellung der meisten zeitgenössischen Utilitaristen ist. Bentham und Mill haben im Prinzip vom größten Glück der größten Zahl ein kritisches Instrument gesehen und gehofft, mit seiner Hilfe die Falschheit und Irrationalität vieler zweifellos falscher und irrationaler viktorianischer Moralgrundsätze nachweisen zu können. Aber wenn man von den schon von Mill in Angriff genommenen Reformen auf den Gebieten der Sexualmoral und des Strafrechts absieht, verwenden die zeitgenössischen Utilitaristen mehr Energie auf die Versöhnung der utilitaristischen Prinzipien mit gängigen moralischen Überzeugungen als auf die Widerlegung solcher Überzeugungen mit Hilfe ebendieser Prinzipien.“[90]

Dieser Einwand kann nicht ernst genug genommen werden.

Offensichtlich sind nicht alle heutigen Spielarten des Utilitarismus der Freiheit verpflichtet, nicht alle Utilitarismen dazu geeignet, durch Reflexion aus tradierten konventionellen Gefühlen zu befreien.

Gerade am Beispiel der Sexualmoral lässt sich nachvollziehen, worauf Williams eventuell anspielt.

John Stuart Mill war als junger Erwachsener wegen des Verteilens so genannter „obszöner Literatur“ zu einer vierzehntägigen Gefängnisstrafe verurteilt worden. Er hatte Anleitungen zur Schwangerschaftsverhütung verbreitet. Die Entkoppelung der Sexualität aus der Mittel-Zweck-Relation zur Fortpflanzung war Mill also wichtig. Die Freiheit der Sexualität zum Lustgewinn galt ihm als liberaler Wert, für den er sich auch eingedenk der Gefahr der Verurteilung einsetzte.

---

[90] Ebenda, S. 105 f.

Wenn sich hingegen Richard Hare heute der Frage stellt, ob Schwangerschaftsabbrüche ethisch legitim sind, zielt er lediglich auf einen moderaten Standpunkt zwischen Gegnern und Befürwortern. Den Gegnern nähert er sich über die eigenwillige Anwendung der *Goldenen Regel*:

> *„Wenn wir froh sind, daß niemand die Schwangerschaft beendete, die zu unserer Geburt führte, dann sind wir ceteris paribus aufgefordert, keine Schwangerschaft zu beenden, die zur Geburt einer Person führen würde, mit einem Leben wie dem unsrigen."*[91]

Vermeintlich *„relevante Gleichheit"* der Fälle soll

> *„alle Personen einbeziehen, die froh sind, geboren worden zu sein, oder froh sein werden oder würden, geboren zu werden. Diejenigen, die nicht froh sind, daß sie geboren wurden, werden dennoch einen Grund haben, diejenigen nicht abzutreiben, die froh wären; denn selbst die ersteren wünschen sich für den Fall, daß sie, wenn sie froh wären, geboren zu sein, nicht abgetrieben worden wären."*[92]

Die gewitzte[93] Paralogik, deren Umkehr nicht minder überzeugend klänge, gipfelt im teleologischen Potentialitätsprinzip[94] und in der

---

91 Hare, Richard M.: Abtreibung und die Goldene Regel. In: Leist, Anton (Hrsg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 3. Aufl. 1992 (1. Aufl. 1990), S. 139.

92 Ebenda.

93 Ein analog projektives Denkmuster bietet Otto Weininger (1880–1903), wenn er behauptet, wer nicht Suicid begehe, beweise damit, er habe geboren werden wollen, wofür er schuldig sei. Weininger schreibt, wir *„klammern uns an das irdische Dasein und beweisen dadurch, daß wir geboren zu werden wünschten, als wir geboren wurden, indem wir noch immer in diese Welt geboren zu werden verlangen."* Weininger propagierte die sexuelle Enthaltsamkeit, um das Sein zu erlösen. Er mietete sich 1903 in Beethovens Sterbezimmer ein und beging Selbsttötung. Vgl. Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung [1903]. Wien/ Leipzig, Wilhelm Braumüller, 25. unveränderte Aufl. 1923, S. 376.

Frage, ob man sich des Zeugens enthalten dürfe[95]. Sie führt zu nebulösen Rätselfragen wie: *„Kann Nichtaktualität ein Problem sein?“*[96] Man möchte Richard Hare die aus solcher Paralogik erlösende Frage stellen: Wenn es mich nicht gäbe, könnte ich mir dann fehlen?

Vollständig der nicht-katholischen Nachvollziehbarkeit bar sind Überlegungen zum Zeitpunkt der *„Inkarnation“*[97], wenn ein Kind gleich behindert zur Welt käme oder nach Abbruch der Schwangerschaft später gesund, aber mit geringerer Wahrscheinlichkeit überhaupt inkarniert zu werden.[98]

Das eloquente Ergebnis überrascht nicht:

> *„Abtreibung ist prima facie und im allgemeinen falsch, wenn nicht hinreichende gegenteilige Gründe vorliegen. Da sie aber im wesentlichen deshalb falsch ist, weil sie das Entstehen einer Person verhindert, nicht aufgrund von Schlechtem, das dem Fötus angetan wird, sind solche gegenteiligen Gründe in vielen Fällen nicht schwer zu finden.“*[99]

---

[94] Vgl. Hare, Richard M.: Abtreibung und die Goldene Regel. a. a. O., S. 140 ff. Das Potentialitätsprinzip ist das zentrale Theorem der katholischen Lehre in dieser Frage. Die Akt-Potenz-Lehre selbst erfordert noch nicht die gleiche Wertung von Potenz und Akt: Das Essen einer Eichel ist nicht notwendig dem Fällen einer Eiche gleich zu werten. Erst die katholische Interpretation nimmt handlungsbezogen die gleichsetzende Wertung vor.

[95] Vgl. Hare, Richard M.: Abtreibung und die Goldene Regel. a. a. O., S. 143.

[96] Ebenda, S. 153. Da Nichtidentifizierbarkeit für Hare kein Problem darstellt, könnten nun Sätze der Form *„Es ist geboten, dass Heinz gezeugt werden soll“,* sinnvoll gebildet werden.

[97] Hare, Richard M.: Abtreibung und die Goldene Regel. a. a. O., S. 144.

[98] Nachvollziehbar sind solche Überlegungen nur, insofern man sich Seelen oder Geister ohne Leib vorzustellen bereit ist, die danach streben, sich zu inkarnieren, sich in Fleisch zu kleiden. Vom Standpunkt der Metempsychose aus ließen sich Hares Fragen nicht sinnvoll diskutieren, weil die leibliche Ausstattung gemäß des abhängigen Entstehens durch vorangegangene karmische Gegebenheiten determiniert wäre. Im Bereich des evangelischen Christentums dürfte sich die streng platonische Leib-Seele-Scheidung weithin erledigt haben, für Nicht-Religiöse ohnehin.

[99] Hare, Richard M.: Abtreibung und die Goldene Regel. a. a. O., S. 154.

Diese Argumentation hat den Vorteil, für jede Entscheidung ein gutes Gewissen zu schenken. Darf man von einem sich an John Stuart Mill anschließenden Philosophieren mehr erwarten als eine Antwort im Stile methodischer Kasuistik? Wäre der Vorwurf, sich konventionellen Intuitionen gefügig gezeigt zu haben, berechtigt?

Mill sprach sich in seiner Zeit sogar für Geburtenkontrolle als Voraussetzung für die Emanzipation der Frau aus. Ein sich in seine Tradition stellendes Philosophieren sollte sich offen für die Freiheit zum Schwangerschaftsabbruch zugunsten der freien Entfaltung der geborenen Persönlichkeiten aussprechen.

5.2. Utilitarismus im Sinne John Stuart Mills als freiheitliche Lebenskunst, als „Art of Life"

Kann Utilitarismus methodisch zu konformer Rationalisierung[100] von Intuitionen verwendet werden? Kann der utilitaristische Ansatz zur Rechtfertigung und Verteidigung freiheitsfeindlicher Wertungen dienstbar gemacht werden?[101]

Wenn die Theoriebildung nicht auf der Option *»Freiheit«* fußt, nicht auf Freiheitssicherung des Individuums zielt, gewiss in dem Maße, wie sie sich freiheitsbegrenzenden Intuitionen geschmeidig unterwirft.

Wenn Utilitarismus zu einer Rechtfertigungslehre für beliebige Mehrheitsintuitionen wird, im holistischen Prozess der Theoriebildung stets zur Anpassung an die Kritik der Gegner bereit oder diese gefügig

---

[100] „Rationalisierung" im Sinne Sigmund Freuds meint allgemein eine pseudo-rationale Begründung von nicht rational begründeten Meinungen.

[101] Die Bejahung dieser Fragen diskreditierte den Utilitarismus nicht per se. Keine Philosophie vermag sich prophylaktisch gegen freiheitsfeindliche Modifikation zu schützen. Wenn Nietzsche faschistisch und Marx stalinistisch interpretiert wurde, was

vorwegnehmend, unterscheidet er sich nur durch den Anspruch auf Reflexion widerstreitender Intuitionen vom unreflektierten Intuitionismus. Anders gesagt: Ein non-konformer Utilitarismus benötigt explizite Wert-Optionen, damit der mehrdeutige Nutzen-Begriff nicht zum Instrument konventioneller Intuitionen werden kann.

John Stuart Mill verstand Utilitarismus als reflexive Methode zugunsten kreativer Lebenskunst. Seine *„Art of Life"* umfasst drei Teilbereiche: Klugheit (prudence), Ästhetik und Ethik.[102]

Die Anreicherung von Mills Ethik-Modell der Lebenskunst mit Erkenntnissen aus der Spieltheorie und der Grenznutzen-Ökonomie könnte zu einer Kunst flexibler utilitaristisch situationsoptimaler Strategeme führen. Voraussetzung wäre das Eingeständnis im Sinne Nietzsches, dass es uneigennützige Interessen eigentlich nicht gibt, wohl aber eigennützige Interessen am Wohle anderer. Auch dem Wohlhabenden kann es mehr als nur ästhetisch zum Genusse gereichen, wenn er in einer Gesellschaft lebt, in der er dem Bettler guten Gewissens nichts zu geben braucht, weil er weiß, dass es echte Armut nicht mehr gibt. Leid läutert nicht, Not bessert die Menschen nicht, ähnelt sie einander nur stärker an, raubt individuelle Vielgestaltigkeit. An der Wohlfahrt aller müssen alljene ein eigennütziges Interesse haben, die sich durch die Vielfalt menschlicher Typen selbst bereichert finden.

Wenn ein Utilitarismus kontra-intuitive ethische Urteile generiert, so ist das kein Argument gegen ihn, sofern er sich konsequent als rationale Kritik konventioneller Intuitionen zu verstehen erkühnte.

---

besagt es dann, dass die eine oder andere Spielart des Utilitarismus den konventionellen Intuitionen gefügig ist?

[102] Vgl. Mill, John Stuart: System der deduktiven und induktiven Logik Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. 2 Theile, übertr. von J. Schiel, Braunschweig, 1868.

Das bloße Einlassen auf Intuitionen und die Anpassung an die Gewohnheit der Mehrheit unterwirft die Theoriebildung selbst dem *„Despotismus der Konventionen“*.

Mills Modell intendiert hingegen Kritik der Konventionen, um ausgehend vom einzelnen Individuum, diesem die Erweiterung des Freiheitsspektrums zu erringen und zum Zwecke der Selbstvervollkommnung zu sichern.

Der utilitaristische Anspruch in der Tradition John Stuart Mills wäre als analytische Philosophie der Aufklärung zu verstehen, als reflexiver Ausgang aus der Unmündigkeit des blinden Befolgens moralischer Intuitionen. ◆

Medienliste

- Zitierte Texte werden in der jeweiligen Rechtschreibung wiedergegeben, in der sie bzw. deren deutsche Übersetzungen verfasst worden sind. Hervorhebungen sind von den Autoren übernommen. Texte Nietzsches werden in der Schreibweise aus der Zeit vor der zweiten deutschen Rechtschreibreform von 1901 wiedergegeben.

Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung [An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. 1789] (Auszüge, übersetzt von Annemarie Pieper). In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, Tübingen, utb/ Francke, 2., überarbeitete und aktualisierte Aufl. 1992, S. 55–83.

Birnbacher, Dieter: Nachwort. In: Mill, John Stuart: Der Utilitarismus. Stuttgart, Reclam, 1985, S. 117–126.

Elsenhans, Hartmut: Grundlagen der Entwicklung der kapitalistischen Weltwirtschaft. In: Senghaas, Dieter (Hrsg.): Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1. Aufl. 1979, S. 103–148.

Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion [1927]. In: ders.: Gesammelte Werke. Bd. 14: Werke aus den Jahren 1925-31. Frankfurt am Main, Fischer, 1968, S. 323-380.

Gossen, Hermann Heinrich: Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fliessenden Regeln für menschliches Handeln, Braunschweig, Vieweg, 1854.

Hare, Richard M.: Abtreibung und die Goldene Regel. In: Leist, Anton (Hrsg.): Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord [1990], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 3. Aufl. 1992, S. 132–156.

Mill, John Stuart: Der Utilitarismus [Utilitarianism. 1861]. (Übersetzt von Dieter Birnbacher) Stuttgart, Reclam, 1985.

Mill, John Stuart: Über Freiheit [On Liberty. 1859]. Aus dem Englischen übersetzt von Bruno Lemke. Mit Anhang und Nachwort herausgegeben von Manfred Schlenke, Stuttgart, Reclam, 1974 (Bibliographisch ergänzte Ausgabe 1988).

Mill, John Stuart: Über Freiheit [On Liberty. 1859]. Übertragen und mit einem Anhang von Achim von Borries, Frankfurt am Main/ Wien, Europäische Verlagsanstalt/ Europa-Verlag, 1969.

Mill, John Stuart: System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der

Naturforschung [A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation. 1843], 2 Theile, übertr. von J. Schiel, Braunschweig, 1868.

Ng, Yew-Kwang: „Bentham or Bergson? Finite Sensibility, Utility Functions and Social Welfare Functions", in: Review of Economic Studies, 1975, S. 545–569.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA] in 15 Bänden. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/ Berlin/ New York, dtv/ de Gruyter, 1988.

Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/ Berlin/ New York, de Gruyter, 1967 ff.

Popper, Karl Raimund: Logik der Forschung [1934]. Tübingen, Mohr Siebeck, 11. Aufl. 2005.

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

Reich, Wilhelm: Die sexuelle Revolution [1936]. Frankfurt am Main, Fischer, 1988.

Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung, Berlin/ Darmstadt, Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1951.

Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Bd. 2 [1893], Aalen, Scientia-Verlag, 5. unveränderte Aufl. 1983.

Trapp, Rainer W.: „Nicht-klassischer" Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. Main, Klostermann, 1988.

Williams, Bernard Arthur Owen: Kritik des Utilitarismus. (Hrsg. und übersetzt von Wolfgang R. Köhler) Frankfurt a. Main, Klostermann, 1979 [Englisches Original: „A Critique of Utilitarianism", in: Smart, John Jamieson Carswell/ Williams, Bernard A. O.: Utilitarianism: For and Against. Cambridge 1973].

Williams, Bernard Arthur Owen: Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik. Übersetzt von Eberhard Bubser, Stuttgart, Reclam, 1986.

Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung [1903]. Wien/ Leipzig, Wilhelm Braumüller, 25. unveränderte Aufl. 1923.